بالله استعين

الفصول الغروية
في الاصول الفقهية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومصابيح اليقين ونور قلوبنا بزبدة من لوامع
تمهيد قواعد الدين ووفقنا لتحصيل محصول حاصل القوانين المهذبة لايضاح مدارك
شرعه المبين والصلوة والسلام على من اصطفاه واختاره على العالمين محمد واله الطيبين
الطاهرين الى يوم الدين اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الكريم محمد حسين بن محمد
رحيم غفر الله ذنوبهما وحشرهما مع محمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انه لما ساعدني
سواعد التوفيقات الالهية والتاييدات الربانية على السلوك في المسالك العلمية وتحصيل
المعارف الدينية من العقلية والنقلية وثبت ان اكثرها قدرا واجلها خطرا بعد العلم الموسوم
بعلم الكلام علم الفقه المتكفل لبيان الاحكام الكاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام و
وجدت مسائله مستمدة من علم الاصول مستندة اليه في الدعوى والقبول ولم اجد فيه من علمائنا
الصالحين من المتقدمين والمتاخرين رضوان الله عليهم اجمعين ولا غيرهم من الفحول والمحققين
مصنفا يشفي العليل ويروي الغليل مع ما اكثروا فيه من التصنيف والتاليف و[illegible]
من التوجيه والتصنيف فكم من تحقيق مقام تركوه وتوضيح مرام اهملوه صرفت جهدي في تصنيف
كتاب يحتوي على معظم تحقيقاته ويشتمل على جل مهماته وتوضيح مغلقاته واوردت فيه تحقيقات
بلغ اليها نظري وذكرت فيه تنبيهات عثرت عليها بكد ... واجهاد فكري وحررتها
بعبارات وافية وبيانات شافية مجتنبا عن الاطناب الممل والاختصار المخل وجود ما اوردته

من اد

من الرد والايراد وهذبتها عما فيه من وجه ضعف او فساد وحيث التمس عند اخذي في تصنيف هذا
الكتاب بعض الاصحاب من اجلاء المؤمنين واحد ثقات الصالحين ان اعرض في طي تحريره
لمناقشات تخطر عندي على كتاب القوانين وهو مصنف المحقق المدقق الفاضل الكامل
التقي الصفي من فضلاء المعاصرين اجبت ملتمسه بانجاح مسؤوله واسعفت مرامه بانالة
مامولة فتعرضت لما يخطر ببالي القاصر واوردت ما ورد في فكري القاصر معبرا عنه ببعض
المعاصرين وبالفاضل المعاصر تارة ناقلا لكلامه غالبا بالمعنى دون اللفظ بعبارة وجيزة اوفى و
مع ذلك فالناظر اذا اقدم ميدان ... لا يتمالك عنان القلم فاعذروا ان اكثرت من الرد و
الايراد او صرحت بالضعف والفساد ولا ترموا على ذلك بالتشنيع فان الحق احق ان يتبع
وسميته بالفصول الغروية في الاصول الفقهية وسلكت في ترتيبه مسلك المتاخرين
لانه اقرب الى طباع الناظرين ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة والمسؤول من الملك
الوهاب ان يعصمني فيه من الزلل ويرشدني الى الصواب ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على
من رجاه عطوف رحيم اما المقدمة ففي تعريف العلم وبيان موضوعه وذكر نبذ من مبادئه
اللغوية وربما نذكر فيها بعض مباحث المقاصد استطرادا او لما احتاج اليه فيها بيانه ...

فصل في التعريف

لاصول الفقه معنيان تركيبي اضافي وافرادي علمي وقد جرى داب القوم بالبحث
عن حده بالاعتبارين وظاهر مقالة كثير منهم يؤذن بدعوى التطابق بين المعنيين وصرح
بعضهم به مع احتمال ان يكون الغرض من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة المصححة للنقل في الثاني
فاما معناه التركيبي فبيانه مبني على بيان اجزائه فنقول الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما
يبتني عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان مرادهم ما يتفرع عليه الشيء و
من فسره بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة لارتفع الشيء بارتفاعها فقد تطلق ويراد به
معنا السابق فيؤخذ تارة باعتبار الحقيقة كقولك اصل الانسان التراب وقال اصل الخزف
الطين بعين حقيقته الذاتية واخرى باعتبار الاحوال والصفات كقولك هذا في الاصل كذا

وهذا الاسود في الاصل بعض بعني في الثاني وليس مبنيا على المعنى الثاني اذ لا يفهم منه ههنا
معنى للبناء اصلا وان كان حاصلا في ضمن الاول فهو اما حقيقة بالاشتراك او مجاز لوجود العلاقة
وفي الاصطلاح يطلق غالبا على احد المعاني الاربعة وهو الراجح والاستصحاب والقاعدة
والدليل والمناسب من معانيه للمقام اما المعنى اللغوي او الاخيران من معانيه الاصطلاحية
كما ستتضح لك ثم والفقه في اللغة الفهم صرح به الجوهري وغيره وفسره الرازي بفهم غرض
المتكلم من كلامه واحترز به عن فهم غيره وفهم بعض كلامه وفسره بعضهم بفهم الاشياء الدقيقة
واحترز به عن فهم غيرها والمعروف هو الاول ثم الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فسره
بانه هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما يحس وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب
المطالب والاداء وكان هذا مراد من فسره بسرعة الانتقال من المبادي الى المطالب نعم فرق
بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الاخر من حيث ان احدهما ظاهر في الفعلي والاخر في الثاني
وضعف الاول لعدم صدق الفهم على البليد مع صدق الفهم عليه والثاني لشيوع استعماله
في مطلق الادراك ويمكن الجواب على الاول وعن الاول بالتزام النقل في لفظ الفهيم او بانه صيغة
مبالغة كعليم فلا ينافي عدم اطلاقه على مطلق المدرك واما في الاصطلاح فله تعريفات عديدة
اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم يطلق على معان
منها الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان متداولا لا بعض اهل الميزان بل هو حقيقة في عرفهم
الا انه مجاز باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق بمعنى الاعتقاد سواء اعتبر فيه الامور الثلثة من
الجزم والثبات والمطابقة او لم يعتبر كلا او بعضا واطلاق العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة
وعرفا ومجازية الاطلاق على ما ينتفي فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان وقد نص كثير
منهم على مجازيته وهو الظاهر ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيما اضيف
اليه الملكة او مطلقا او مطلق التهيؤ والاول اظهر واطلاقه عليها وان كان مجازا لغة لكنه حقيقة
في مصطلح ارباب العلوم بالغلبة او النقل كما هو الظاهر لما يشهد ظاهر كلماتهم ومنها التصور

فقه

علم ادراك تصديقي ملكة تصور ساذج

الاطلاق

اطلاقه عليه مبني على اخذه بمعنى الادراك ومنها المسائل وهي القضايا او المحمولات المنتسبة واليه
يرجع قولهم فلان يعلم علم النحو اي مسائله وهل هو مجاز مطلقا من باب تسمية الشيء باسم العلم
تمسكا باصالة عدم الاشتراك او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا الى شيوع اطلاقه عليها وجهان
والاحكام تطلق ايضا على معان عديدة على خطابات الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه
المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتي وعلى التصديقات مطلقا او مع المنع من النقيض والظاهر ان هذا
المعنى بالاعتبار الاخير ثابت بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيهما شائع في العلوم لا سيما علم
الميزان لكنهم كثيرا ما يستعملونه في التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى النسب الحكمية والظاهر ان
اطلاقها على هذين المعنيين مجاز في المعنى الثاني بعلاقة المجاورة او الحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية
وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبرت من حيث انتسابها الى موضوعاتها الا انه يستلزم استدراك
قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى بالشرعية دون الاعم منها ومن غيرها والاظهر في
هذه الصورة ان يجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر اي الادراك المتعلق بالنسب او النسب
او الاحكام ولا يصح حمل العلم على التصديقات اذ ليس ادراكها فقها الا ان يراد بها التصديقات الشرعية
لكنه مع بعده لا يختص بمن يرى صحتها وظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا على الاحكام الخمسة لا
[illegible] بالاحكام الوضعية مع انها داخلة في الفقه قطعا ومن التزم بخروجها منه وجعل ذكرها
فيه على التبعية او كلها اولها الى الاحكام التكليفية فقد اتى بتعسف بين ولا على الخطابات بمعاد
اريد به توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان العلم بهذا الامر ليس فقها والاستفادة من الادلة او اريد
به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به ليس فقها وللزوم اتحاد الدليل والمدلول فان من
الادلة الكتاب وهو من جملة الخطابات المذكورة فقد اجاب الاشاعرة عن هذا بجعل الاحكام
عبارة عن الكلام النفسي والادلة عبارة عن الكلام اللفظي فلا اتحاد واورد عليه الفاضل
بان الكتاب باصطلاح كاشف عن المدعى لا مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح هذا كلامه
فان اراد ان الكلام النفسي مطلوب اثباتي فلا يكون الكلام اللفظي دليلا عليه حيث يعتبر

احكام

ان يكون المطلوب به خبريا فغيره ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة متحققة في نفس
الامر او عند الشارع بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق او الادراك التصديقي او ملكتهما
دون التصور او ملكته كما ستتضح وجهه ولا ريب انها بهذا الاعتبار من المطلوب الخبري وان
كانت من حيث ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر دلالتها بهذا الاعتبار فلا اشكال و
ان اراد ان الخطابات النفسية مدلول الخطابات اللفظية فلا تكون دلالة عليها لان الالفاظ
لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل البداهة والضرورة ففيه ان
الخطابات اللفظية انما تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها التصور بها وحضورها
في نظر السامع بل من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وظاهر ان اللفظ دليل على
معناه بهذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقف دلالته عليه على تمهيد مقدمات عل بيانه ثم
اجاب عن اصل الاشكال بحمل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين ضرورة بالاجمال والادلة
عبارة عن الخطابات التفصيلية قال فانا نعلم اولا بالبديهة ان شرب الخمر واكل الربوا ونحو
ذلك حكما من الاحكام ولا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك
هذا كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطابات التفصيلية ليست ادلة على الخطابات الاجمالية و ذلك
واضح على ان الخطابات الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة والبداهة فلا تكون حاصلة
عن الادلة مع ان العلم بالخطابات الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا وان اراد بها الاحكام
الاجمالية من حيث التفصيل عاد المحذور فان الاجمال بهذا الاعتبار عين التفصيل وان حمل
العلم على التصديق جاز حمل الاحكام على النسب والمسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبر
من حيث انتسابها الى موضوعاتها ليصح تعلق التصديق بها وما يقال هنا وفيما مر من ان تفسير الاحكام
بالنسب يوجب خروج العلم بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفته ضعيف لانا اذا ادرجناه
لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه او تصورها بحدودها عنه فهذا مما لا ضير فيه بل مما يجب
المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد به لان مسائل العلوم على ما تبين في محله لا تكون الا تصديقات

وتصور

تصور الموضوع من المبادي التصورية التي تبين في العلم اذ ليس لها موضع اخر تبين فيه فبيانها
من وظيفة العلم بالعرض على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان
اريد لزوم خروج التصديق بتحقق تلك الحدود ومصاديقها عنه فممنوع لانها تشتمل على النسبة
بالوصف المذكور وهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانها بهذا الاعتبار
تكون من المسائل واما على الثاني فلانها تكون من جملة الاحكام الوضعية حيث لها اختصاص عندنا
في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق
وان فسر العلم بالملكة جاز ان يراد بالاحكام التصديقات او المسائل ومطلق الاحكام على حد ما
سبق ومن شنع على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق بالتصديقات
كانه غفل عن تفسير العلم بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة المعروفة ولا
النسب اذ ليس ملكتها نفسها الا ان تفسر الملكة بملكة التصديق او الادراك فيستقيم المعنى كما لا يخفى
فيجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر على ان يكون صفة للعلم ويعتبر تعلقها بالنسبة على وجه يتناول
تعلقها بها بواسطة تعلقها بما يتعلق بها من التصديق وعلى الوجهين الاخيرين يتعين حمله على تفسيره بالمسائل
ومطلق الاحكام ايضا الا انه لا تعسف فيهما لشيوع الاطلاق وقريب منهما التفسير بالتصديق ثم تفسير
اسماء العلوم بالملكة مما اشتهر في العبارات والسنة لكن قد يناقش فيه بان الملكات مما لا يسيطر ولا
تقبل التبعيض والتجزية وتقبل الضعف والشدة على المعهود من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان
اسماء العلوم كما تطلق على المسائل كذلك تطلق على الملكات وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى
الثاني دون الاول وكان المعترض اعتبل التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاورد عليه بذلك
فتد و في المقام كلام ستقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل
لعدم استقامة المعنى من غير تعسف والشرعية اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعالى
او بالنبي صلى الله عليه وآله او من الشرع بمعنى الطريقة المقتبسة اليه ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب
نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقريبا او بالمعنى الثاني من باب نسبة الجزء الى الكل الا ان اللام فيها للعهد

الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث ان المنسوب داخل في المنسوب اليه لتغاير
الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين فالمراد به شرعنا كما هو الظاهر المتبادر
دون ساير الشرايع اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود او النصارى عن ادلتها فقيها من حيث
علمه بها او يشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول ولا مخلص عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام
المعهوده اجمالا او على الاحكام الفعلية كما هو الظاهر من اطلاقها او بجعل اضافة الادلة الى ضمير العهد
للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته العقل او لا
والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مباحثها في الكتب المعهوده وربما تفسر بما يتعلق
بكيفية العمل بلا واسطة والظاهر ان المراد بالموصول اما العلم الشرعي او الحكم الشرعي او العلم
بالحكم الشرعي بمعانيها الغير المعتبرة في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام لا مطلقهما او مطلق الشيء
لئلا يتضح فساد طرده على بعض الوجوه الاتية فان كلا يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة لا يكون
فرعيا قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي او المسائل الشرعية
او نسبتها او مطلق الاحكام او ملكة اهل هذه الامور او التصديق باحد الثلاثة المتاخرة
منها والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة في الحد بقرينة وقوعها احدا
لوصفه ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبيها على ان
الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما بل مع خصوصية وان يراد بها مطلق الاحكام
فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان فسرت بالمعنى الاول جاز ان يراد بالموصول جميع المعاني
المتقدمة على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني فيجوز ان يراد بها المسائل ولا مطلق
الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ظاهره وبعضهم ترك قيد الكيفية نظرا الى ان الحد تم بدونها
وعلى تقديره يصح ان يراد بالموصول جميع المعاني المتقدمة عدا التصديق بالادلة والادراك
والملكة وينبغي ان يراد بالعمل عمل المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة
ببعض افعال الحكيم المتكلم بامتناع صدور القبيح منه تعالى وانه يمتنع منه اظهار المعجزة على يد

الكاذب

الكاذب وانه تعالى مختار في افعاله الحكيم فصنعه وكذا لو اعتبر ذلك بالنسبة الى خصوصيات الافعال
بل ينبغي ان يخص بالمكلف الانساني لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بنحو قوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وبفعل الملائكة والملائكة يدخلون وقالت الملائكة
يؤدي مثل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ومع ذلك ينتقض على طرده بنحو قال موسى وقال
فرعون وقال النسوة فانها تشتمل على نسب او احكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء ولا فقيه
له الا ان يعتبر الموصولة او الكيفية بمعنى مطلق الاحكام او يراد ما اشتهر عنه ما من شانها ان
ماخوذة من الشارع من حيث كونه شارعا كما هو الظاهر ويمنع تحقق الحيثية في المذكورات
فيندفع النقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار نعم يبقى الاشكال على
عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها الا بكيفية العمل عنه كمباحث النجاسات
والمطهرات والمواريث فان قولهم كذا وكذا نجس او مطهر او يورث كذا من كذا احكام وضعية لا
تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام اخر وعلى طرده بدخول مباحث اصل البراءة واصل
الاباحة فيه ويمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس المسئلتين
المذكورتين تعلق بالعمل كذلك وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسي
وينبغي ان يراد بالعمل ما يتناول العمل الوجودي والعدمي ليدخل فيه مثل وجوب الترك فيه
او استحبابه او حرمته او كراهته او اباحته وان دخلت فيه باعتبار حرمة الفعل او كراهته او اباحته
وان دخلت فيه باعتبار حرمة الفعل او كراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته
كذا مثل شرطية الترك ومانعيته وان دخلت باعتبار اللازم من مانعية الفعل وشرطيته ثم
ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول
عمل القلب انتقض طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد
وعرفا في الاصطلاح بما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبري فباعتبار الامكان دخل
فيه الادلة المتعدده والذي لم ينظر فيه فانها تتصف بامكان التوصل وان لم يقع وينبغي

ان يراد به الامكان العادي ليخرج الادلة المسبوقة بالضرورة فانها لا تسمى دليلاً اصطلاحاً
والنظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادي
الى المجهول وهو اولى ان جوزنا التعريف بالمفرد كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في نفسه وصفاته واحواله فيدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب ويخرج
عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحته ما اشتمل على شرائط
المادة والصورة وقيد به لعدم العبرة بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به اتفاقا وخرج
بالمجهول الخبري الموصل الى مجهول تصوري فانه لا يسمى دليلاً بل معرفا وهذا التعريف يتناول
الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة الاربعة
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبار هذه الادلة صحيح بالاصطلاحين لان المراد
بالمدلول عليه الاحكام في الجملة ظاهرية كانت او واقعية وربما امكن تخصيصها بحمل الاول
بالثاني لكن يكون الوصف حينئذ باعتبار الغالب فانها قد لا تفيد الاعتقاد بالواقع اصلا
ثم هذا الحد اوفق بالمقام من تحديد بعضهم كالعلامة له بما يفيد معرفة العلم لشيء آخر
ايجاباً او سلباً فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ما عداها لا يفيد
العلم وهذا المعنى لا ينطبق على هذا موضوع العلم لانه عبارة عن نفس المفردات كيف وجملة من
طرق النظر فيها انما يعرف في هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى آخر للدليل مباين لما
ذكرناه وهو المعنى الشايع في غير المقام مع ان قوله ايجاباً او سلباً احترازاً عن المعرف ولا حاجة
اليه لخروجه بقيد العلم فان المفهوم منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على الحد باطلاقه قد
يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم لشيء آخر والظاهر انه لا يسمى دليلاً في الاصطلاح الا
مجازاً وايضاً لا يتناول الادلة المتعددة الا ان يتعسف بحمل الافادة فيه على ما يتناول شانية
الافادة اذا تقرر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة
بالنوع والحقيقة لا بمجرد النسبة والاضافة او فسر بالادراك وقلنا بان حقائق العلوم تابعة لحقائق

معلوماتها

معلوماتها كما يراه بعضهم وغيره الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلناه نوعاً
للتصور والتصديق لاندراج نوع لما يندرج تحتها من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف
اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليه واذا كان جنساً بالنسبة الى ما يندرج تحتها
من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض يكون كذلك ويخرج بتقييده
بالاحكام العلم بالذوات والصفات على ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقتضي حمل الاحكام
على النسب وقد صرح به بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر ودون التصديق
لان التصديق لا يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحاً ولو اريد بالاحكام
المسائل ومطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات باخذها
مجردة عن النسبة لكن لا يلايمه الاقتصار عليها في الاحتراز لخروج العلم بالنسبة على الاول والعلم
بما عدا مطلق الاحكام على الثاني ومن اردف الصفات بالافعال فقد اراد بها ما يغايرها ونحو
ان يحمل الاحكام على التصديق فانه ايضاً ينبغي حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز
المذكور بظاهره على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد وينبغي ان تؤخذ الصفات منتسبة
كما يرشد اليه تمثيل بعضهم ويعتبر الاحتراز بالنسبة الى الجزئيين لتحقق الاحتراز عن النسبة ايضاً
حيث انها تخرج بالتقييد بها ايضاً والوجه في عدم ذكرها مستقلا بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم
بالملكة كان التقييد بالاحكام مقام احترازاً عن ملكة غيرها وان فسرت الاحكام بمطلق الاحكام
كانت مخرجة من العلم مقام للعلم بما عداها من الاحكام التي ليست شرعية فيكون قيد الشرعية
مستدركاً ويخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غيرها غيرها كالعقلية المحضة
ويقيد الفرعية الاصولية بقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والنبي والائمة بها التفصيلية
الفعلية وغيرها اذ ليس شيء منها مستفاداً من الادلة كذا قالوا واقول وهذا الاحتراز انما يصح اذا
حمل العلم على غير الملكة من التصديق والادراك وفسر المعنى الاعم بمعناه المصطلح عليه عند اهل
الميزان واما اذا حمل على الملكة كما صرحوا به فان فسر بمجرد التهيؤ والاستعداد كان علمه تعالى

خارجًا عن اصل الحد وكذا اذا حمل التصديق او الادراك ذو فرا بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان
لانهم يعنون بها ما يختص بالحصولي وكذلك علم الملائكة على ما يراه اهل الاسلام وان اعتبر معه ان
يكون ناشئا عن المبادي سواء لم او لم كان علم الانبياء والائمة والملائكة والعلم بالاحكام الضرورية
خارجا عنه ايضا وعلى التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم
على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بعيد جدا لا يساعد عليه كلماتهم ثم الوجه في الاحتراز
بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن الادلة لكونها معلوم ابتدا
يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة الا ان يحمل على
العموم كما هو الظاهر انه ليس كذلك والمخلص عنه الا ان يقال اخذ هذا القيد في الحد قرينة
على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فتكون الضرورية خارجة عنها بقيد الاحكام
لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها فيه دون ذلك نظرا الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي
انما تتم عند ذكرها فاسند الاحتراز الى القيد لمكان هذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يتناول
فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها بهذا القيد سواء جعل الظرف لغوا متعلقا بالعلم
كما هو الظاهر او جعل على التصديق او الادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون ناشئة عن الادلة بل عن المبادي
والمباني لم يوجد الاحتراز مع ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علم الله فظاهر واما علم
الملائكة والنبي والائمة فلانهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد
كما يقول به المخالفون في الائمة ويقول به بعضهم في النبي ايضا واما ما يستفاد من بعض
الاخبار من انهم يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفادتهم
لها منها ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل البداهة والضرورة والذي يقتضيه الحد
ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد
شاع اطلاق الفقيه عليهم في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد قلت كلامنا هنا في الفقه
بحسب معناه المصطلح عليه في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم انما هو بحسب عرفهم او متعلقا

بالاحكام بجعله ظرفا للتصديقات لا غير فيكون العلم بمعنى الملكة لا غير فهو فرض مطلق التهيؤ
بما يكون عن المادية لكن الاحتراز بها انما يصح على الوجه الاول وجه ان النبي والائمة و
الملائكة لا يوجد فيهم تهيؤ التصديق من الدليل لا القصور بل لعلو رتبتهم حتى انهم في حكم
علم ومن غير توسط الاستدلال وكذلك الاحكام الضرورية فان الفقيه يتهيأ للعلم بها عن الفكر
لا عن الدليل وجعل مستقرا صفة او حالا للعلم او للاحكام وما يقال من ان الظروف في حكم النكرة
فلا تصلح وصفا للمعارف فليس بمرضي على الاطلاق لان الموصوف اذا لم يكن معهودا بعينها كان في
المقام جاز وصفه بالنكرة وان كان معرفا باللفظ لعل ما صح به غير واحد منهم كصاحب الكشاف حيث
جعل غير المغضوب صفة للموصول معللا بانه لا توقيت فيه وجعل يحمل صفة للحمار وجعل لا يستطيعون
صفة للمستضعفين الى غير ذلك وجه الاحتراز اما على الوجهين الاولين فظاهر لان العلوم
المذكورة ليست حاصلة عن الادلة كما هو قضية ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين
الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية الحيثية التعليلية فيخرج به تلك العلوم
فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام عن الادلة او على كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها
من حيث كونها حاصلة عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد
الاتي كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بها
او صفة لها او حالا عنها ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين لا يقال
لا نسلم خروج علمه تعالى على تقدير دخوله بالقيد المذكور لانه لما كان علمه تعالى بالاشياء على الوجه
الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت معللة او يقال لما كان علمه تعالى بالاشياء العلم بذاته الذي
هو سبب العلم بمعلولاته فعلمه يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور لانا نقول بعد
المساعدة على الدعوى في المقامين ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت
لا نم خروج الاحكام الضرورية بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها
عن الرسول ضروري لان العلم بكونها احكاما مجعولة له حقه متلقاة من الوحي ضروري كيف

وهو مبني على اثبات ارسال الرسل وهو يتوقف على اثبات المرسل وعدله وحكمته وغير ذلك من الادلة
النظرية التي ذكرت في محلها والمفروض انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فتكون باسرها
نظرية لابتنائها على امور نظرية قلت اما اولا فلا نسلم ان العلم بصدق الرسول نظري
بل من الضروريات التي قياساتها معها كما زعمه بعضهم وسننبه عليه في مسئلة الحسن والقبح ان شاء الله
ولهذا نراه يحصل للبله والصبيان ونحوهم ممن ليس له قوة النظر والاكتساب نعم من يتطرق ذهنه
لشبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا فالاشكال المذكور لو تم فانما يجري بالنسبة اليه دون
غيره واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام التي صدر حكمها عن النبي صلى
الله عليه وسلم على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكامه العادية فان الشرع كما يطلق عليه
ثم كذلك يطلق على النبي ايضا وتلوح فيه الحيثية المستفادة من الوصف المشير الى الواقع فلا
يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعية او نقول نظرية الفقه لا تستلزم
نظرية المقيد وكيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاحكام ما هو ضروري ولا حاجة
الى اعتبار كونها حقة مستفادة من الوحي لانها من لوازمها اذا اخذت بالحيثية الاعتبارية الاولية
نعم يشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما يحصل لمن لا يقول بالرسالة لحصول العلم بالقطع
منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول باصولها وطرقها مع ان مثل هذا لا يسمى فقيها في الاصطلاح
اللهم الا ان يقال هذا فرض لا يكاد يقع والحد وما التي تورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها
بحسب الوقوع دون الامكان او يقال بان المراد بالعلم ما يقيد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما
سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم عليه واما ثالثا فلانا نجعل الادلة للعهد فيصح
الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون العلم بها مستفادا عن تلك
الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامته عن عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل
الاجماعية على ما يراه المتأخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس ومن خروج
علم بعض رجالنا الفقهاء كزرارة ونحوه بكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق القطع

غالبا

غالبا هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة وغيرها لئلا يرد على عكسه النقض
بعلم البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه يعد بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا
يلزم من رجوع حجيتها الى احد الادلة الاربعة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لانحصر
في العقل لرجوع حجية غيره اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم لشيء من الاحكام
عن بعضها لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره كمن يمنع من وقوع الاجماع او الاطلاع عليه
او ينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب او العقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على تفسير العلم بها
او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى
وجدانية وكبرى اتفاقية مطردة في جميع المسائل وهي هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو
حكم الله في حقي فينتج المطلوب وهذا الاخير يبتني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم
او بالاحكام او مستقرا للعلم صفة له او حالا عنه بناء على ما هو الظاهر المتبادر واما اذا جعل
مستقرا للاحكام او لاحدى صفتيها فلا يتم الاحتراز وان اعتبر فيه الحيثية اذ يصدق على علم
انه علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها
كذلك الا ان يقال المتبادر حصوله عند العلم حال العلم بها فيخرج وفيه تعسف لا يقال الاختلاف
الاصغر يوجب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب اختلاف الدليل وتعدده عنده فيكون
للمقلد ايضا ادلة تفصيلية او يقال علم المقلد ايضا ماخوذ عن الادلة التفصيلية كعلم المفتي لانه
من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او يقال هذا الدليل انما يفيد وجوب العمل بمقتضى ما
افتى به المفتي ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى الاخراج بالقيد المذكور لانا نقول اما
الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا
يتعدى الدليل الاجمالي الا انه يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب بان اضافة الادلة للعهد
والمراد بها الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية توضيحا واما الثاني فمدفوع
بان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بلا واسطة واما الثالث فمدفوع بان

الدليل اذا اقتضى وجوب العمل اقتضى ايضا علمه بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اغرب
الفاضل المعاصر حيث التزم بالاشكال الاخير وجعل الحد بان قيد التفصيلية لاخراج العلم
بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية من ضرورة او عموم اية او سنة وهي ادلة
اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام
الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة الفحول عن ذلك وفساده ظاهر بما مر فان العلم
بالاحكام الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند
الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة تؤذن
بغفلته عما ذكروه في معنى الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك به حيث التزم بخروج الضروريات
عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف علما حاصلا عن الدليل
وهنا قد التزم بخلافه في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان قلت
اذا كان علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي كان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية
قلت لما كان الدليل المذكور كما عرفت في الحد لا يطرد كذلك لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل
اعتبروا معها قيد التفصيلية ليتضح الاحتراز ثم يبقى في المقام اشكالان احدهما ان العلم ظاهر في
اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا يحصل له في معظم المسائل الا
الظن بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب
من القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان كان القائلون به قاطعين بمذهبهم
فلا يرد عليهم والا اتجه عليهم ايضا وقد يجاب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل
في لفظ العلم فيحمل تارة على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين ليشمل الطرف الراجح وكلاهما
مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشهرة كما ادعي لا
يصلح لها فلا يصح ان يرتكب مثله في الحد واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع
ايضا كاصالة البراءة والاستصحاب المعول في نفي التكليف واثباته مع ان الاحكام المثبتة بها من الفقه

قطعا

قطعا واما ثانيا فبانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول مع انه لا يسمى
فقها كما عرفت ويمكن دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم و
يلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزامه كما وقع من البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب
بان المراد العلم بوجوب العمل او العلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم ما
يجب العمل به او مدلول الدليل رجع الى المعنى الاول اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا ذلك وقد
ذكر في مقابلته وان اريد بيان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر
من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في المقيد لا في المجموع لعدم العلاقة فيتجه
عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم او في متعلق الظرف لا يغني عن التصرف
في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلاقة على هذين التقديرين
على حد الاطلاق والتقييد كما هو الظاهر لا علاقة المشابهة بجعلها كما زعم المعاصر المذكور حيث ذكر
ان العلم استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل وهو كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين
اراد به ما يقابل الظن لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المظنون او كونه مدلول الدليل امر معلوم
لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم والثاني التمام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم
من الواقعية والظاهرية اعني الاحكام الفعلية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان
ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه مبني
على التصويب لان ذلك انما يتجه اذا اراد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه
قد تقرر عندنا ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل المكلف به لكان عليه ان
يعمل على حسبه وهذا هو المعني عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما عليه ان يصرف جهده في طلبه وبذل مجهوده
في ادراكه وبعد السعي والكد ان اصاب به وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله
في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغراهما
وجدانية وهي هذا ما ادى نظري وكبراهما اتفاقية وهي كلما ادى اليه نظري فهو حكم الله تعالى في حقي

وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة ايضا قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما
بها فقد اورد على هذا الجواب ان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي لا من
الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين ان الظرف متعلق بقيد صفة للاحكام
ويعتبر الحيثية فيخرج علمه تعالى وعلم الملائكة والنبي والائمة وعلم المقلد في الضروريات وتقرير ما فيه
ان الملحوظ في قوله هذا ما ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فيكون هي ماخوذة فيه فيحصل
ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية انما تلاحظ فيه على وجه التصور لا التصديق وقد
تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور بل من التصديق ويمكن الجواب بان المراد بكونه
حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف والاولى ان يقرر ذلك
الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع بالاحكام عن
ادلتها المعهودة للاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى
وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك فهو
حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم لنفي الاحكام ادلة متعددة كقوله حكم كل
ما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او دل عليه الخبر الصحيح وكلما
دل عليه الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية
وان رجع اثبات حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يعتبر
الاشكال ح بدخول علم المقلد اذ على هذا البيان يمكن ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل
الاجمالي على وجه يكون دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يقال مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية
عرفا لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق الوسط في الصغرى او باعتبار العهد في الادلة كما
او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل الجموع على ذلك لظهوره فيه
فيخرج علم المقلد اذ ادلته نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعدد لكن لا يستقيم طرد الحد الا
على القول بالمنع من التجزي ثم واعلم ان غاية ما يوجبه المقام وهو عندي بعد عجزي مصحح لطرد الحد

تفصي

لان العلم

لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما تراه في بعض
ابناء زماننا فان الناس حالهم عليه ونقطع بان له اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام وبعده
فيها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حال الزمن اهل الصناعة لا يعدونه فقيها
قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم النحو الحائر في معظم مسائل المشكلة لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو
وان زعم انه عالم بها [illegible] لمباحثها ولا مدفع لهذا الاشكال الا ان يحمل العلم المعتد به في اطلاق
اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخفى ما فيه من تعسف وانما اعتبرنا الاطلاق
في العلم لئلا يلزم استدراك قيد الحد وهذا الاشكال كما ترى سار في سائر مطالب العلوم ويندفع
بالتوجيه المذكور ويندفع به ايضا بعض الاشكالات السابقة والاتية ثانيهما ان المراد بالاحكام
اما كلها بجعل اللام فيها على الاستغراق او بعضها على الجنس او العهد الذهني دون الخارجي لعدم
احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع ما في كثير لا يخفى في الاشكال اما الاول من الكل و
البعض فراجع الى القسم الاخير فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليس
عالما بجميع الاحكام فان الفروع لا تنقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه
اذ تمكن من معرفة بعض الاحكام عن الادلة وقد اجيب عنه تارة بان المختار البعض ويطرد الحد
اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلان فقيها
العلم بالبعض ح حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما
يستقيم اذا فرض العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم
الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه بالحكم الظاهري واما اذا حملناه على الظن
او على الاعتقاد الراجح فلا يجدي الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى قطعا وانكاره بجعله
نظرا الى التجزي حيث لم يحط بالكل بحجية تجزيه واما بان يوجد دليل يقتضي خلاف الدليل الذي
عثر عليه بكتابه وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد
يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه فيلزم على الحمل

المذكور ان يكون عالما فيهما فقط والتام صدق عليه هنا وفيما سبق معظم اذا كانت ثلثة محافظة على
اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على التقليد والحق
بانا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل
وان لم يكن عالما بها اما بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد
لا الفتوى والحكم نعم يلزم على هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فنلتزم بان الحد مبني
على مذهب المانعين منه او نقول بانه علم لا يسمى في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يقال
اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة القريبة من الفعل
فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها
على تحصيل كل حكم يرد عليه وتحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة
فنقول قد تداول بينهم في هذا الفن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع
في موارد استعمالهم ان تلك الاسامي ليست اسماء بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم
بل يعتبر مع ذلك من اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا
ربما يحصل له بمزاولته بعض العلوم النظرية قوة بعيدة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله بادنى مراجعة
الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذلك لا يصدق المنطقي على العالم بكثير
من مسائل المنطق اذا قصر نظره عن تحصيل البواقي فاذن التحقيق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة
والاطلاع على كثير من المسائل بحيث يعتد بها عرفا فاذا عرفت ذلك فنقول بان اسماء العلوم موضوعة بازاء
الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب الملكة بتلك المسائل او لهما على الوجوه الثلثة
محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا يتجه من احد لا يقال لا
سبيل الى تلك الوجوه لانها دالة بالجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعتبر فيه
العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد قريب
لو تنبهوا وتأملوا علموا وان كان المراد التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما

الجهالة

الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف واما المراد من العلم الفعلي فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة
لقيام التصديق بالنفس وحصوله لها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة بالتهيؤ
والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة
في العلم الذي حصلت فيه كما هو الظاهر فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم
بكثير من المسائل عادة ثم المقابل لاشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل
على ما تحقق في محله فعلم الفقيه ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه بالنسبة اليها ما دام
عالما بها او ان غفل فلا يصدق تعريف الملكة الجميع بل البعض خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة
العلم تحصيلا او ابقاء او ملكة تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسيان او شبهه او بحمل العلم على الاعم
من القوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة الى الجميع
لكنه مجاز غير معروف فيمكن القدح في الحد باعتباره لعدم القرينة عليه او يحمل المفسر بها الملكة
على ما يتناول قوة التذكر ايضا ويخص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكره لبعض الاحكام
له قوة التذكر لها ولو بحسب زمان اخر لكن يلزم حينئذ ان لا يكون فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم
ان لا يكون فقيها على الاول باعتبار خصوص احد الامرين ولا حرج في التزام ذلك واذا تبين
لك الحال في الجزئين الماديين فلنبحث عن الجزء الثالث الجزء الصوري فنقول اولا قد
ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي تدل
عليها وارادوا باسم المعنى المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا
هو المفهوم من اطلاقه في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا وزعم المحقق الشريف ان المراد به ما دل على
شيء باعتبار معنى وحاصله المشتق وما في معناه ورد على من فسره بالمعنى الاول بانه يتناول المصدر
ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي هو بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة
الدق مثلا لا يفيد الاختصاص باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلوله بخلاف
اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما دل عليه المضاف

الادراك

وفيه نظر لانه ان اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر لطلاق الاختصاص يوجد شمول
المضاد ففي الحكم المذكور فلا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في
المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد ما لم توجد باعتبار الوجود وانما اعتبروا
قيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس لاجل الصفة الماخوذة
في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية دون المملوكية
والمنظورية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكر واعلم ان اضافة اسم العين قد لا تعطي اختصاص
المضاف بالمضاف اليه اي باعتبار صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص يستلزم ان يكون
باعتبار صفة كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار المالكية او الساكنية
لكن هاتان الصفتان خارجتان عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى
ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر من كلماتهم هو الاول اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبني عليه الشيء كما في معناه اللغوي
او بمعنى الدليل كما في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فهي من اسماء المعاني فيفيد اضافتها
الى الفقه اختصاصها به من حيث كونها دليلا او مبنيا عليها فخرج بعض اصول الفقه الادلة المخصوصة
بالفقه او الامور التي يبتني عليها الفقه فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل النحو والصرف والمنطق
مما يبتني عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصه به في ذلك كذا قالوا وفيه نظر كثير من مسائل
هذا العلم مما يستدل بها على اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل به فيه فكيف يتم دعوى
الاختصاص اللهم الا ان يقال لما كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي
الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص تسامحا وعبر عنه بالاضافة الظاهرة في الاختصاص
توسعا وربما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد سهلا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا
قريبا لانه المتبادر فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظاهر ويلزم ان تفسر الاصول بمعنى القواعد
وان لم اقف على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص

فالمراد

فالمراد عندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكالات الاتية وكانهم تركوه
نظرا الى ظهور الاضافة في الحقيقة فيه لابتنائه على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات ينبغي
التنبيه عليها ان الاصول ان فسرت بالادلة لم تتناول جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد
وان فسرت بالمبني عليها دخل فيها علم الرجال لابتناء الفقه عليه ايضا ان الاصول في الفقه
بالمعنى الاضافي تتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء الفقه
عليها وكونها ادلة له وقد تقرر ان موضوع كل علم خارج عنه لا يقال القيد الاجمالي ملحوظ في الاصول
فيخرج عنها تلك الادلة لكونها تفصيلية لانا نقول هذا مما لا شاهد عليه من اللفظ فلا يتم [illegible]
وما استدل به بعضهم من ان التفصيل ماخوذ في حد المضاف اليه وليس مستند التفصيل الا
الادلة الاجمالية مدفوع بان تفاصيل الفقه كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى
الادلة التفصيلية بلا فرق مع ان من الادلة الاربعة ما هي ادلة اجمالية فيلزم دخولها في الحد على التاويل
المذكور ان معناه الاضافي لا ينطبق على معناه العلمي لان الاول علم بنفس المسائل
والثاني على ما سياتي هو العلم بها او العلم بالشيء مغاير للشيء ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه
بتقدير مضاف في الاول اي علم اصول الفقه وفيه تعسف اذ المقصود معرفة هذا الاسم
باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلمية والاعتبار التقديري بمعزل عن ذلك فالوجه ان يجاب بان هذا
الاسم كاسامي سائر العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما يرشد
اليه التتبع موارد استعمالها فمعناه الاضافي منطبق على معناه العلمي بالاعتبار الاول ولا حاجة الى
التقدير المذكور وهذا ملخص القول في معناه الاضافي واما معناه العلمي فالظاهر انه لا حظ للمضاف فيه
مقيدا بما اضيف اليه كما نقول في بعض الالفاظ المضافة كما والعنب وماء الرمان مع احتمال
ان يكون المجموع المركب كما هو الظاهر واليه ينظر وصفنا له بالافرادي في صدر التعريف
كيف كان فقد ذكروا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس او غيرها على ما مر والمراد به اما الملكة او

او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على القواعد الظاهرية او الاعم منه ومن الظني اعني
مطلق الاعتقاد بحملها على الواضحة والكل محتمل ويعرف توجيهها بالمقايسة الى ما مر والمراد بالقواعد
القضايا الكلية فيخرج بالتقييد بها العلم بغيرها من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات
وفسرها بعضهم بالامور الكلية فتشمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا
فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان نعم بحمل اللام فيها على الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بما لو جهل
الاصولي بعض المسائل النادرة ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة الى العلم بغير
العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام او الاستنباط غير الاحكام كمباحث التصورات من
علم المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية وتم ولو فسر
القواعد بالامور الكلية يخرج منها الحدود ايضا او الاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية
الممهدة لاستنباط الاحكام النحوية او الشرعية الغير الفرعية كبعض قواعد الكلام المقررة لاستنباط
بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب فانهما ممهدان للعلم بصدق
الرسول وامتناع الخلف في مواعيده تعالى وقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم
انه لا حاجة اليه بعد اختصاص طريق الاستنباط فيها وفيه ان الاحكام الشرعية قد تستنبط من الادلة الاجمالية
كما في حق المقلد فلولا تلك القيد لدخل فيه مبحث التقليد وقد صرحوا بخروجه وانه انما يذكر استطرادا
ويمكن توجيه خروجه عن معناه الاختصاصي للام الا ان يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات
الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام وجوابه ان اللام للاختصاص فيخرج
تلك العلوم لانها ليست ممهدة بخصوص ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم بالقواعد التي
يستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية ولا اعتذار بعد بان الوصف يفيد الاختصاص بها لا يخفى
ثم الكلام في الاختصاص فان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فرعية كثيرة
لا يقال مفاد الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية
في تلك القواعد الممهدة والا لكانت المستنبط بعض تلك الاحكام لانا نقول غاية ما في الباب ان تكون

تلك

تلك القواعد داخلة في الجميع ولا باس به مع اختلاف الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود
على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى منع تمسك ان تلك القواعد
ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها
مما لا ينافيه الثالث ان الحد صادق على علمه تعالى وعلم الملائكة والانبياء والائمة بتلك القواعد
مع انه لا يسمى شيء منها في العرف اصوليا بدليل عدم صدق وصف الاصولي هنا انه يمكن دفعه
بالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على تقدير حمله على الادراك فالظاهر العلم
الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول ولو اريد بالاستنباط استنباط العالم بها اندفع النقض
بجميع موارده القول في موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض

موضوع

الذاتي ما يعرض للشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى واسطة في الثبوت ولا وهي
مباين اعم او لا اما الاول فكالاحوال الاعرابية الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر
مباين للفظ وان كان له نوع تعلق به واعم بحسب الوجود لتحققه في النقوش وغيرها ايضا وكالاحكام
الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه
وهو امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بها واعم من كل منها لتحققه في الاخرى واما
الثاني فكالاحوال اللاحقة للممكن المبحوث عنها في فن المعقول فانه يتصف بها من حيث انه على ما
هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال كمعادلة زوايا المثلث لقائمتين المبحوث عنها في علم
الهندسة فان لحوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستندة الى ذواتها وكذلك الاحوال اللاحقة
للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض فهو ويعبر عنه بالعرض
الغريب كالسرعة والشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون
موضوعه ذلك بل في علم يكون موضوعه ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما تكون
لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة امور تشترك في
امر واحد لما بينها من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم فيبحث عن كل بحسب ما

يعرض بدون واسطة في العروض وان عرض للاخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه فيه
لهذا الاعتبار وهذا مما اتفق عليه النظر الصحيح والحق ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم
هو ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه فان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة
بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة جزء له اعم وهو الحيوان
او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في العلم
ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه ان يكون العارض عارضا
لنفس الذات او لامر يساويها اي بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم
عليه كما يظهر من عدهم ما لا يبحث عنه في العلم وامثلتهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون
الا من القسم الاول اصلا لعوارض الاخص لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو مساويا
فانه ليس حقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض ما يساويه فاللازم ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه
ذلك المساوي وان ارادوا ان يكون العروض معلولا للذات او لامر المساوي كالزوجية اللازمة
للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة التعجب المساوية للانسان فهو فاسد اما اولا
فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل بحث من مباحث العلم متساويا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع تخلف
المعلول عن العلة وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض المحمولة في كثير من
العلوم انما تلحق موضوعاتها بواسطة امور مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها وعلم
الفقه والاصول الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معناه واختصاص كل جملة من اصناف الجمل
بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة وضع الواضع وتخصيصه وهو
امر مباين لها وكذلك انما تعرض الاحكام لفعل المكلف ويعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة
حكم الشارع ووضعه وهو امر مباين واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان لحوق الشيء لا يستند الى ما
يباينه وتعسف في عروض الحرارة للماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى النار بل نفس الماء بماسته لها
وهي من عوارض الماء فليس مما يصغى اليه ومنشأه عدم الفرق بين المقتضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع

النحو

النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذلك ليس موضوع علم الفقه مطلق افعال
المكلفين بل هي من حيث الاقتضاء والتخيير مثلا فالاحكام لا تحصل بهذا الاعتبار بالذات وعلى هذا
الكلام في موضوع سائر العلوم قلت انا ندعي ان الموضوع نفس الحيثية فقط او المركب فكذلك او
بشرط الحيثية فلا يلزم ضرر ان يكون المحمول مستندا الى الشرط واما ما اشتهر من ان تمايز الموضوعات

العلوم بتمايز

وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فمما لم نقف له على وجه لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع
الاخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها لا
يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع لعلوم العربية اذا اخذ من حيث الاعراب
والبناء مثلا كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار
يعرض له ايضا احوال الابنية وبلحاظ احكام الفصاحة والبلاغة وغيرهما والظهور ان لا منافاة بينهما فصح
ان يقع مقيدا بهذه الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بسائر الحيثيات وان اعتبرت
الحيثية تعليلية لم يستقم ايضا كما لا يخفى فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات
كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف
وتمايزهما عن علم المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي
الا ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث
الفصاحة والبلاغة فهم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها
قيدا للموضوع والصواب اخذها قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسائل التي تقرر في
العلم ولك ان تتعسف في كلامهم بحيث يرجع الى ما ذكرناه اذا تقرر هذا فنقول لما كان البحث
في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل
والتراجيح من حيث استنباط الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم الى الظاهر فلم يجعل موضوعه هذه
الامور الثلثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول نظرا الى ان البحث عن التعادل والتراجيح راجع
في البحث عن دلالة الادلة وتعيين ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين الى ان موضوعه

الادلة الاجتهاد التعادل الترجيح

الادلة الاربعة وان سائر المباحث راجعة الى بيان احوالها وذلك لان البحث عن الادلة من حيث دلالتها
في نفسها وهو الامر الاول او من حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث او من حيث
الاستنباط وهو الامر الثاني وهذا اولى بالضبط الا ان ارجاع مباحث الاجتهاد الى بيان احوال
الادلة لا يخلو من تعسف واما التقليد فمباحثه خارجة عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها
استطرادا كما مر ولو جعلنا ذكرها فيه بالاصالة لامكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت
اكثر مسائل الفن مباحث عن احوال غير الادلة كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق و
المقيد وكالمباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن
عدم حجية القياس والاستحسان اما القسم الاول فلان مباحثها اعم كعموم مباحث النحو والصرف
واللغة وعدم اختصاصها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث فيها ليس عن الادلة اذ كونها ادلة
انما تعرف بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس بدليل
قلت اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة فعند التحقيق ليس موضوع
مباحثهم مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب والسنة ولا يقدح في ذلك
بيانهم الوضع اللغوي والعرفي اذ المقصود بيان مدلول تلك الالفاظ باي وجه كان ولا يجوز
ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها ولا يلزم الاشكال لان مطلقها جزء من الكتاب
والسنة كما ان المقيد منها جزء منهما او لان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من الموضوع فيكون
المطلق ايضا جزءا منه لان جزء الجزء جزء المقيد والمقيد جزء وقد سبق ان موضوع مسائل الفن قد
يكون بعض اجزاء الموضوع لانا نقول انما يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع وجزئياته من حيث كونها
اجزاء وجزئيات له ليصير رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع ومن هنا يتبين ان بحث علماء العربية
عن الامر والنهي المطلقين والاصولي انما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيدين وان اهملوا التصريح
بالحيثية تعويلا على الظهور وعلى هذا القياس بحثهم عن ادوات العموم والمفاهيم وما اشبه ذلك
فان المطلق الماخوذ بوصف الاطلاق يغاير المقيد الماخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تمام

باعتبار

باعتبار تمام حيثية البحث ايضا بعد اعتبار الحيثية المذكورة فيها يرجع الموضوع في تلك المباحث الى
ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزءا من الكتاب والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن
مجموع الالفاظ المدلول عليها بما بين الدفتين والسنة عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا
جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز والسنة عبارة عن قول المعصوم او فعله او تقريره
كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما ذكر من ان المطلق جزء من المقيد فعليه ليس له
بل التحقيق انه نفسه وان غايره في وصف اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر القيد جزءا
من المقيد كان جزءا منه كما ذكر هذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن
الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة
عنها فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن
ان يلتزم بانه استطرادي تتميما للمباحث او يقال المقصود من نفي كونها ادلة بيان انحصار الادلة
في البواقي فيرجع الى البحث عن احوالها او ان المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض او ما
يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضها ان يكون دليلا فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل المسائل التي
تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من المسائل قلنا الدليل
العقلي عبارة عن المدركات العقلية كالاستصحاب واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات
حجيتها او وجوب العمل بها فلا محذور **القول في مباحث الالفاظ** تقسيم اللفظ الموضوع اما ان
يتحد في الاعتبار او لا وعلى التقديرين اما ان يتحد المعنى الموضوع له او لا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى
فان تعدد الوضع فمشترك ان كانت الاوضاع ابتدائية بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للاخر ولا
عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد
المشترك فيتناول المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايضا وهذا
اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف هو الاول وان لم يتعدد الوضع فان الوضع عام والموضوع له خاص
وان تعدد اللفظ واتحد المعنى كانت الدلالة من جهة واحدة فالالفاظ مترادفة فان تعدد فمتباينة

ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطي ان تساوت فيه الافراد والا
فمشكك والتواطي والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى
صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلالة لا الى صدق اللفظ ومرجع التشكيك في الاول
الى الاختلاف في الشدة والضعف فيقابله التواطي بالاعتبار الاول ولعله يستلزم التساوي تارة
الى الاختلاف الثاني لكنه لا يطرح في موارده فانه لا يتصف اطلاق السواد والبياض عرفا الى اشد
افرادها واخرى الى ضعيف كالاختلاف في الاشهرية والاكثرية والاولوية بالارادة ولو بحسب مقام
التخاطب ويقابله التواطي باعتبار الثاني فاتضح ان النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه والاولى في
مباحث الالفاظ هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فان كان لعلاقة فمجاز و
الحقيقة تنسب الى ما ينسب اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلغوية او عرفا فعرفية عامة
او خاصة شرعية او غيرها وانما اعتبرنا الحيثية احترازا عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلا لفظا في الكلام
او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية على الثاني لانتفاء الحيثية
وان جعلت النسبة وما يقال من ان الحقيقة تنسب الى واضعها فاسد لعرف حملة فتامل وكذلك
المجاز ينسب الى ما تنسب اليه حقيقته واعلم ان التقسيم الى الكلي والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار اتصاف
نفس معناه المطابقي في الذهن بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الاتصاف به
كذلك يقتضي كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه وهذا انما يجري في الاسماء
التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقية دون الحروف لان مدلولها معان لا يمتنع ملاحظة
العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجه ما فصح وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار
كما سيأتي في تقسيم الوضع وغيره لا ينافي ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة الاسنادية
التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة و
الضمائر والموصولات في اظهر الوجهين فان اسماء الاشارة موضوعة للذات المشار اليها وهو معنى
ملحوظ في نفسه سواء اعتبر له كلية او خاصا مع الاشارة الحسية الماخوذة آلة لتعرف حال المشار اليه

وكذلك

وكذلك الضمائر موضوعة للغائب والمخاطب والمتكلم مع صفة الغيبة او الخطاب او التكلم الماخوذة
باعتبار كونها آلة لتعرف حال الموصوف بها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مدلولها المعينة
بصلتها وهو معنى حرفي كما مر ويحتمل بعيدا ان يكون التفصيل المذكور معتبرا في مفهومها ان يكون
خارجا من معانيها المطابقية مخصصا لها فتدخل في التقسيم المذكور ويكون دلالتها على تلك
الاحوال بالالتزام وما اشتهر بين النحاة من تعليل البناء فيها بتضمنها معاني الحروف او بالافتقار
فانها يرشد الى الوجه الاول وهو الظاهر من موارد الاستعمال هذا اذا قلنا بان معاني الحروف معاني
النسبة كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها كما هو الحرفي
بينهم هذا وقد يقال في الاسماء المذكورة انا ان قلنا بانها موضوعة بالوضع العام لمعان
خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان تتصف بالكلية والجزئية
وانما يتصف بها كل واحد من موارده الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايضا عام
فهو داخل في الكلي وفيه نظر فان مشابهتها الحروف في كونها موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها
عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول الحروف فيها كونها موضوعة لمعان خاصة كيف والجزئيات
باسرها موضوعة لمعان خاصة مع انها داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان غير مستقلة
كما عرفت ثم قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد ينافي مقالة من سبق اذ ليس على
كلامه لتلك الالفاظ عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها
بالجزئية يوجب اتصاف الفاظها بها فان هذا التقسيم عندهم لاحق للفظ باعتبار ما يعرض
لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والمنقول وغير ذلك فمشترك
بين الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتني صحة المجاز على العلاقة
وهي انما يمكن مراعاتها في المعاني الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها
تبعا للتجوز في معانيها الاسمية كما في تنزيل ترتب الحزن والعداوة المترتبين على الالتقاط منزلة
العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعني المحبة والتبني في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون

لم عل داو حزنا وكذلك الافعال اذ التجوز فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع رابطات العلاقة
بالنسبة الى معانيها المصدرية ويكون التجوز فيها ايضا تبعيا كما في قولك قتل زيد عمرا اذا اريد
به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية فهي بمنزلة الحروف وقس على ذلك بقية المشتقات
وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف يتبع التجوز في متعلقاتها كالفاعل في قولك
نطقت الحال بكذا وذلك لان تشبيه الحال بالانسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكالمجرور
في لام التعليل فانه لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لها بعض لوازمهما من العلية
للالتقاط ومنشا هذا الوهم عدم الفرق بين التصرف في معاني الافعال والحروف وبين
التصرف في متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما سننبه عليه في الاستعارة بالكناية
وبالجملة فنحن لا نتحاشى عن جواز ما ذكره لكن نمنع قصر وجوه التصرف عليه هذا واما ما يقال
من ان الاعلام الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد وقد يأول بان المراد لا
تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصين بلغة دون اخرى لئلا يلزم الاشكال في نقسيمها
الى لغوي وعرفي وانما لم يختص الاعلام بلغة لعدم تعززها باختلافها واعلم ان الحروف حيث كانت
موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظة باعتبار حال ما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة
متعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد نفسها كلية الا ان اعتبار تقييدها بالالحاظ
على الوجه الذي يصيرها شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان الهيئة متى اعتبرت
بشرط التقييد بالوجود الذهني وهو المراد بالالحاظ او بالوجود الخارجي خرجت عن كونها كلية لاعتبار
فانها من صفات الهيئة الموجودة في الذهن عند تجريدها النظر عن وجودها فيه ولا يلزم من ما قررناه ان يكون
معاني الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثرة المعنى نظرا الى تعدد ما يعتبر فيها من الالحاظ لان
المسمى نفس المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد القيد المعتبر في الوضع له فانه شرط خارج
عن المسمى وليس شرطا داخلا فيه فهي عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود
الذهني الا ولى من ان يكون القيد والتقييد داخلا فيكون مدلولها جزئيات حقيقية متحدة في

موادها

موادها فانها متعددة تقييدا او قيدا نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيما يعتبر قيدا كما يلوح من بعضهم
لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ومتعدد الحقيقة لكنه بعيد عن التحقيق
لا يقال على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف شيء من الاسماء الموضوعة
بازاء معان كلية بالكلية لانها انما يكون اسماء باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال لان المفاهيم
الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة وموجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض
المفاهيم اذا جردت النظر عن وجوداتها الذهنية وهي بهذا الاعتبار تخرج عن كونها معان اسمية وان اعتبر
عروض الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجوداتها الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف ايضا لانها
اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة
في حد ذاتها موضوعة بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه
على الاستقلال فالمراد بقولنا معاني الاسماء مستقلة بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث كونها
معان لها على وجه الاستقلال لان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا ولهذا يصح ملاحظتها
على وجه التبعية والالية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين
موجودين في الذهن فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن او الخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين
وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما استقل منها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل كالحروف بالبيان
الذي سلف   الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال
خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما وضعت له خرجت
الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعمله الشرع في الدعاء
واللغوي في الاركان فانه وان صدق عليه انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي او الشرعي
لكن الاستعمال ليس من هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي او اللغوي
واهمل بعضهم قيد الحيثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح به التخاطب احترازا عما ذكر وهو لا يصح طرده لنسبته
الى اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التجوز كالارض فانه بحيلهم مشترك بين

الوجوب والندب لغة وكالامكان في عرف اهل الميزان ان كان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام
والخاص فانه اذا استعمل كل منهما في معناه الاخر مجازا اصدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن المحدود
المجاز فهي الكلمة المستعملة لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة
فيما وضعت له واللفظ المستعمل في الجزء الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الغلط وان
اشتمل على علاقة لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بدون الوضع
او اعتبار صحيح على ما سنبينه فانه استعمال ح وان كان لعلاقة لكن لا لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له
كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة اذا استعملها الشرع في الاركان المخصوصة فانها
وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها ح لعلاقة وقرينة
بعضهم قولهم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لتخرج الكناية وهذا ضعيف لما تحقق من انها داخلة
فيه او في الحقيقة وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين ينبغي ان تحمل على الاستغراق دون
الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة والمجاز عندهم متغايران بالموجود لا بمجرد الاعتبار
كما يشهد به تصفح كلماتهم وما يقال من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد فانما يتم في الحدود
الح دون اللفظية نعم على ما قرر من جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا مع بقائهما
على وصفهما يكون التغاير عنده بين الموجود المذكور والعنوان باعتبار الحاجة الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا
واما في غيره فيعاقب التغاير عنده ايضا بحسب الموجود ويمكن ان تجعل اللام فيهما للجنس ويراد بالاستعمال الاستعمال
الواحد لما مر وكان هذا اظهر من الوجه السابق وتقديره في الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه
المذكور ويصح حمل اللام ح على الجنس الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين
جنس يشمل جميع التعيينات والمراد به ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع
من الوضع بالوضع التعييني وكما في المجاز على ما عليه الجمهور ومن انه معين باراده مناسبة المجازية بالتعيين
النوعي والتعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبة ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني وكما
في المجاز ولو بحسب بعض انواعه على ما هو التحقيق عند ناس ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما ينا[سب]

باحدى

باحدى العلاقة وان لم يصل به ذلك وكذلك تعيين اللفظ المثل على ما زعمه التفتازاني من ان دلالته
غير ناشئة عن وضع قصدي بل عن كالاتفاق والاصطلاح واما ما نراه من انها ناشئة عن المناسبة
الصورية فيعود الى القرينة فليس فيه تعيين اصلا وخرج بتعيينه باللفظ تعيين غيره ودلالة الخطوط
والنصب فانه بالوضع المصطلح عليه والمراد بما يتناول الحرف الواحد والهيئات كالحركة والسكون
لو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف الهجائية في وجه
لا الاستعمال ولو للدلالة ان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة الغير صرحوه ان اللفظ يجب ان يطلق المعنى
عند الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اياه عند الاستعمال وكذا الاعم فيلزم فلزوم
عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول لعدم دخول ما ليس فيه على الثاني وقولنا بنفسه احتراز عن المجاز
فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى القيد
المذكور لان التعيين ظاهر في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد
بالتعيين هنا معناه الاعم لا المخصص لا الاوضاع النوعية كوضع التثنية ونحوه يخرجان بطالة ليس
التعيين في المجاز الا الذي يحصل الا بالقرينة كما في الغلط بل بعد الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور
ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا اسد يرمي تردد ما
بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معتبرة كالشجاع وبين
غيره كالابخر والحساس والحيوان ونحو ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع تعين عندنا ارادة المعنى
الاول فصح ان التعيين في المجاز ايضا للدلالة فتم واعترض على عكس الحد باشتماله فان فهم المعنى متوقف
على القرينة بالحرف فانه يعرف بها لا يدل على معنى في نفسه والجواب ما مر لان الاولى ان فهم المعنى مانع
له اللفظ في المثبتة لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع يتنبه للمبناة المعنى اعانة اذا
ان يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا مبني على القول بان الدلالة لا يتوقف على الارادة وسيأتي
تفصيل الكلام فيه واما عن الثاني فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى الدلالة او في قولهم في نفسه راجع
الى المعنى وهو الاسم الذي لا يتبين ان معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه [illegible] الى الملاحظة حال عدم

وهذا المعنى لا ينافي ان يكون الدال نفس الحرف فانه وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى تصور معناه
وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف المجاز فانه لا يدل على المعنى
المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في المجاز
من حيث اللفظ فصح انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه ولهذا ايضا ما التزم به
التفتازاني من ان صحة الحد متوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف وهذا او التحقيق في الجواب
ان دلالة الحرف على معناه انما تتوقف على تصور معنى متعلقه ولو اجمالا على ما ثبت في التحقيق وهو ما يحصل في
النفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه من غير حاجة
الى ضميمة وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من قبيل اللوازم البينة للمدلول ينتقل اليه
عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول العمى بخلاف المجاز فان مجرد اللفظ
لا يكفي في الدلالة ثم عندي على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين القصدي لم ينعكس
لخروج وضع المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم مما ذكرنا لم يطرد لدخول تعيين المجاز المشتهر بالشهرة فيه ولا سبيل
الى اخراجه بان الشهرة قرينة عليه او بانه اذا تقدر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما
يوجب تعيين المعنى والوضع التعييني ايضا كذلك مع انه لا فارق بين التعيين الناشي من الشهرة في المنقول
وبينه في المجاز المشتهر فادخال احدهما يوجب دخول الاخر فيه واختلال الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي
كونها وضعا كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ويمكن دفعه بالتزام عود الضمير في بنفسه الى التعيين
دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقتضي الدلالة بنفسه بل بضميمة ملاحظة الوضع السابق
وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالته بتعينه على المعنى المنقول اليه لملاحظة الوضع
السابق بل يكفي مجرد تعينه الناشي من الغلبة وبهذا التوجيه يخرج سائر انواع المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالته
مجرد تعيينه بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين الحروف بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا التعيين
المستعمل للفظ للدلالة فانه لا بد لمجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفناه سابقا في اخراجه وكذلك
يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا ينهض التوجيه

السابق

السابق باخراجه فانه يصدق على تعيين الشيء الملزوم انه تعيين للازم المقصود منه ايضا ومن هنا
يظهر ان ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول ويمكن تقرير الاشكال
بوجه اخر يطرد في جميع انواع المجاز ولا يندفع بالتوجيه المذكور وذلك بان يقال ان اريد بالدلالة
بدلالة اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد قطعا ضرورة ان اللفظ الموضوع اذا
قطع النظر عن وضعه وجودا لا يدل على المعنى كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها
فهم المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان اريد
ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض بتعيين كل مجاز فانه لا حاجة في دلالته
على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه المحال الى تعيين تعيين واضع المجاز او واضع الحقيقة اياه
باذنه او تعيين المستعمل اياه بنصب القرينة الى ملاحظة امر اخر فهو ايضا تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه اذا لم يعتبر فيه ان يكون تعيين امر واحد وهذا الاشكال متجه على البيان الاول ايضا لكن يختص
وروده بما تقدم من قرينة عليه لئلا ينافي ما ذكرناه من حمل الدلالة على فالاظهر عندي
ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى تعيينا اوليا فيخرج المجاز باقسامه اذ المراد بالتعيين
الاولي ان لا يبتني في صحة الاستعمال على ملاحظة تعيين اخر ولا ريب ان تعيين المجاز بعد الا
ثانوي حيث يبتني في الاستعمال على ملاحظة الوضع السابق ولو اجمالا وكذلك يخرج تعيين اللفظ
للوضع او للاستعمال فانه لا يكفي في الاستعمال ويدخل فيه المنقول فان تعيينه بحسب الاستعمال اولي
وكذلك يدخل الحروف وما عداها بالتوجيه السابق او معنى لان المراد عدم الحاجة الى ملاحظة تعيين اخر
لذلك اللفظ فلا يقدح الحاجة الى ملاحظة تعيين اخر لغيره نعم ربما اشكل ذلك نادرا في صورة الاشتراك
بين معناه ومعنى متعلقه حيث يحتاج الى ملاحظة وضعه الاخر فيتم فيه ثم الواضع ان لاحظ في وضعه
جزئيا حقيقيا كان الموضوع له ايضا جزئيا فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية
وضعها من اجل اذا ان يكون الموضوع له جزئيا كليا تشاهده نادحوا انا فيه وصلنا به الى وضع اللفظ بازائه
نوعه وقيل ان الملحوظ في الوضع انما هو الكلي المضاف الى الجزئي دون نفس الجزئي والوضع ايضا بازائه

فيكون من القسم الاول وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام ثم ان وضع اللفظ بازائه ايضا فالموضوع
له عام كما في اسماء الاجناس وان وضع بازاء جزئياته الحقيقية او الاضافية فالموضوع له خاص كما في اعلام
الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية وكما في الحروف واسماء الاشارة
والضماير والموصولات وغيرها مما يتضمن معاني الحروف فان المحققين ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها
الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها مرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من
مثلا مفهوم الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه مرآة لملاحظة حال متعلقاته الخاصة
من البصرة والكوفة وغيرهما فيكون مدلولها خاصة لمتعلقه وكذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة
مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بخصوصية الاشارة الخارجية المأخوذة مرآة لتعرف حال
الذات فيكون معانيها جزئيات لا محالة لوضوح ان الماهية اذا اخذت مع التشخص لاحقا لها كانت جزئية
مع احتمال ان يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي من جزئياتها
المأخوذة مرآة لملاحظة متعلقاتها وكلاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها
ووضعها بازاء كل جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة المأخوذة مرآة لتعرف حال تلك
الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية مأخوذة في احدهما باعتبارين
وفي الاخر باعتبار واحد وهو اقرب لسلامته عن اعتبار الزايد هذا على ما هو المختار وفاقا لجماعة من
المحققين لان المتبادر منها ليس الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل
الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين واستدلوا
له بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء الى غير ذلك وان اصلهم بذكر تلك
الالفاظ في متكثر المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهي ليست
باحدها وان وضعها للجزئيات يقتضي وضعا غير متناهية وهو محال والجواب اما عن الاول فبان ما
وقع في عبارتهم لبيان مدلول هذه الكلمات من لفظ المتكلم والابتداء ونظايرهما محمول على بيان للقطع
بانها لم تستعمل في تلك المعاني قط وما يقال من انها وضعت للمفاهيم الكلية ثم استعملت في الجزئيات

بقراين

بقراين مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فيتفرع بانه لو تم
ذلك لوجد فيه خصايص المجاز من الاشتغال الى معانيها الجزئية بعد الاشتغال الى معانيها الكلية و
ملاحظة العلاقة والقرينة ولو اجمالا وليس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقايق في تلك
المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة وفساد التالي يقتضي فساد المقدم وما قيل من ان ذلك
لمنع من قبل الواضع فمما لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبان عدم ذكرهم اياها في متكثر المعنى
مبني على طريقة المتقدمين حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتأخرون في التقسيم لتسامحهم واما
عن الثالث فبان وضعها للجزئيات اجمالي فلا بأس بعدم تناهي الموضوع له ثم انه لقايل ان يقول كون
هذه الالفاظ حقايق في الخصوصيات انما يثبت بعموم الوضع بالمعنى المتقدم اذا قلنا بان الواضع ليس
هو الله جل شانه حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على التفصيل وانما يحيط بها
على الاجمال بملاحظة مفهوماتها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى كلي وان جاز ان
تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه
تعالى بالجزئيات كاحاطته بكلياتها فيكون تلك الالفاظ حينئذ كالالفاظ المشتركة في كونها موضوعة
لاحادها وضعا ابتدائيا لمعانيها الا انه لا بد ان يكون الاحاد التي تشترك فيها مع كثرتها وخروجها عن
قوة ضبطنا قد وجد لها جامع يمكننا معرفة ما نحتاج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف سائر المشتركات وهذا لا
يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسما برأسها وجوابه ان اختصاص افراد معنى عام بوضع اللفظ
مع اطراده بالنسبة اليها يوجب ملاحظته في وضعها لظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق
ويتبادرها منه من حيث كونها افرادا له يوجب ان يكون الحيثية مأخوذة في مدلولها بمجرد كونها مأخوذة
في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلولها الافراد من حيث كونها افراد العام ثبت القسم المذكور وسواء
كانت تلك الافراد ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق بينه وبين المشترك انما وضع
لمعانيه لا باعتبار معنى مشترك فيه وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة عنوان لا يكون حيثية
معتبرة في المعنى لكل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه ما فيه على تعريف المشترك حيث اعتبر فيه تعدد

الوضع ولا نقل حرفيه ههنا لذ تحشيل تثبت القسم المذكور وكان الامر بالعبارة سهلا ثم اعلم ان اللفظ
الموضوع ان يعين من حيث الخصوصية فالوضع شخصي وهذا ظاهر والا فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات
فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كواحد الغائب المذكر المبني للفاعل من الماضي و
المضارع المجردين فان اختلاف هيئاتهما في المواد المختلفة مع عدم جامع بين ما اتفق منها فيها يوجب كونهما
موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال الحجاز موضوعة على القياس على تقدير تسليمه لاطراده فيها لا يجري
في غيرها وغاية ما في الباب ان يقال يعين الواضع مصادر كل باب حدة ثم عين كل واحد من كل جملة هيئة معينة او
وضع كل هيئة معينة طاريه على كل واحد من احاد كل جملة بازاء معنيين معا فلو سمي مثل ذلك وضعا نوعيا
فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كسائر صيغ الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل
والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها بما له قدر جامع بعنوان كلي وهو ذلك القدر الجامع
ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فا
فالمشتقات تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا لما
لنا على ما عليه التحقيق والمعروف بينهم ان مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي
لمعانيها الحدثية وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني الزائدة عليها من الزمان والنسبة او
غيرهما بمعنى انها موضوعة كذلك في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية ويشكل بانهم ان
ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر فضمنا فسادا لان هيئات المصادر معتبرة في وضعها
لمعانيها قطعا وان ارادوا انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروطا باقترانها باحدى الهيئات
المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعيد جدا كما لا يخفى على الانظار السليمة مع انه لم ينقل لهم
فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يقال كان كل من الفاظ المشتقات ومعانيها مشتملا على جزئين
يدور ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هنا ان قد اشترك لفظا
وقد اشترك معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى
وانه لا بد في فهم معنى المشتقات من ملاحظة كل من المادة والهيئة تنبيها لينتقل من ملاحظة المادة

الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة الى بعض اجزائه ولهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخرى فينتقل
الى احد جزئي المعنى دون الاخر ولو كان المجموع موضوعا بوضع واحد لم يحصل التفكيك في الفهم
وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانا لا نسلم ان الاولوية المذكورة على تقدير تسليمها ترجع الى محض الاستحسان
وهو كما ترى لا يصلح حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة ما قدمناه من الاستبعاد واما الثاني فلان
تعيين كل من المادة والهيئة كما لا يتوقف على الوجه الثاني لكونه مقتضيا للوضع كذلك لا يتوقف على الوجه
الاول ايضا لكونه تعيينا للحد وهو الموضوع وكلا ثم ان فهم بعض المعنى ليستند الى جزء اللفظ بل الى كله لكن غاية
في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء مادة لعلية مصدر وهيئة امر اخر يشاركها فيه صيغة
اخرى لا جرم ننتقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى فيلتبس في ذلك الامر بعض اللفظ الى بعض المعنى و
من هنا يتبين ايضا دفع ما عساه يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل جزئي اللفظ وذلك
اثر كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو تعيين
بعض حدوده بعض المعنى من حيث كونه في ضمن الكل الملحوظ ولو اجمالا وليس في ذلك شهادة على تعدد
الوضع بل على وحدته وعلى هذا يتنزل كلام صاحب [illegible] تمسك بان المتبادر من الهيئة كذا ومن المادة
كذا هذا وربما امكن ان يقال ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا ان
قضية منشاء كونها فيما امر يوجب انحلال وضعها الى وضعين وان لا يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى
ما فيه من التعسف **فصل** هذه الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها
مراده للافظها وجهان بل قولان الاول بعد ما عرفت ان المتبادر عليه امران الاطلاق بان الوضع
لتعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة داخلة في
المعنى فاعتباره مغن عن اعتبارها لانها خارجة ولو اعتبرت خارجة فلا بد من اعتبار [illegible]
لها كما يدل عليه ظاهر [illegible] الاصل فلا يصلح على المجرد منها فلا حاجة الى التصريح بالقيد
ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم اعتبارها في الوضع ويضعفه ان الاصل المذكور
من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها بحيث لا [illegible] كما في اصالة عدم النقل ونحوه ويدل

على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار
مع ان الغرض من الوضع انما هو افادة المدلول واستفادتها بهذه الحيثية فلا بد من اعتبارها
في الوضع لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا
الى ما هو الناشئ من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر ابناء الواضع بدليل تبادر المعنى مع قطع
النظر عن الشروح فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عدم ترتب الغرض على انه يلزم على تقدير
ان تكون الحيثية داخلة في المعاني ان يكون كل لفظ متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا
بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطا او شطرا فالجواز ان لا يكون للالفاظ
معان حقيقية عند عدم ارادتها ضرورة انعدام الكل عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيدا معدوم عند
عدم قيده وما قال ان ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من ذهابهما الى ان الدلالة تتبع الارادة
ناظر الى هذا ناظر بتحقيقه ان اختصاص الوضع بالمعنى الذي تعلق به ارادة اللافظ يوجب انتفائه
عند انتفائها فتنتفي الدلالة المستندة اليه واما ما يرى من فهم المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن
دفعه على هذا التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ من حيث العلم بالوضع وليس انتقالا الى ما
وضع له اللفظ بالاعتبار الذي وضع له والفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال الى الشيء حقيقته
والانتقال اليه بوجه الدلالة عقلية ان استقل بها العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء
الجدار على وجود لافظه وطبعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة اح على الوجع ومن هذا الباب دلالة اصوات
الحيوانات عند ابناء نوعها ووضعية ان كانت بمعونة الوضع وهي اما غير لفظية كدلالة الخط على اللفظ
او لفظية كدلالة زيد على مسماه وعرفوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى
من هو عالم بالوضع واورد عليه اولا بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الوضع نسبة
لا تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع لزم الدور واجيب بان العلم بالوضع
انما يتوقف على فهم المعنى ولو من غير لفظ وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع فلا دور وثانيا بان الفهم صفة
السامع والدلالة صفة للفظ فلا يصلح احدهما تعريفا للآخر واجيب بان المصدر بمعنى المفعول اي مفهومية

المعنى

من اللفظ اي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غايته انه يكون تعريفا باللازم ولا بأس به في مقام
المراد وفي المقام ابحاث تركنا التطويل في ايرادها ثم لنا بانه منقوض بدلالة اللفظ على اللفظ
بالنسبة الى من كان عالما بالوضع وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريف ما لم يفهم المعنى بالنسبة الى من
هو عالم بالوضع من حيث انه عالم به وظاهر ان الفهم هناك ليس من هذه الحيثية وقد تتحقق الدلالة على
معنى واحد باعتبارين كدلالة الكلام على المتكلم فيفرق باعتبار الجهتين واوردنا بان تقييد الفهم بكونه عند
العالم بالوضع يوجب فساد عكس الحد لان الدلالة قد تتحقق عند غير العالم بالوضع ايضا ولولا ذلك
لما صح عد التبادر من علامات الوضع والا لكان دورا واجيب بان المراد بالعلم بالوضع ما يتناول
العلم الاجمالي والتفصيلي ولا نسلم ان الفهم في الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما
ولولا ذلك لما كانت اللغات توقيفية او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو
بالغلبة وان كان الفرق بينهما عند التحقيق اعتباريا فما يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص
فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة بانها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى
من الحد السابق لسلامته عما فيه من التكلف وهي تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة اللفظ اما ان يكون
على تمام ما وضع له او لا والثانية اما ان تكون على جزئه او لا وتسمى الاولى ان كانت من حيث ان
المدلول تمام الموضوع مطابقة والثانية ان كانت من حيث انه جزؤه تضمنية والثالثة ان كانت من حيث
انه خارج لازم له التزامية وحيث اعتبرنا في الحد قيد الحيثية التعليلية وتركناها في التقسيم
لحد وصار التقسيم فعليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية اذ لا جدوى في اعتبارها اذ يصدق
على المقيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له انها مقيدة ايضا بكونها دلالة على جزئه او لازمه من حيث
يكون جزءا او لازما ايضا لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدهما الا اذا قلنا بانها معرفات فيجوز
توارده على محل واحد فيلزم خروج مثل هذه الدلالة عن الحد وادخالها في القسمة ولا بأس بمنع دخولها
في التقسيم لان الغرض تحديد الدلالات التي يصح الاستعمال بحسبها والجمهور لما حاولوا الجمع بين التقسيم
والتعريف فمنهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على تقسيم الاول بان الحصر لا يكون

بالتخصيص

ج عليها وانه المقصود وربما تفصى بعضهم بالاعتبار قيد الحيثية في غير القسم الاخير وتوكها فيه ذهابا منه
انه لا حاجة اليها في تحرير التعريف بعد اخذها في القسمين الاولين وضعفه ظ لو ورد الاشكال عليه
بصدق كل منهما في الفرض الاتي وعلى تعريف الثاني بانه ينتقض كل قسم من قسميه فيما لو كان اللفظ
مشتركا بين الكل والجزء او اللازم او باحدهما فيما اذا كان مشتركا بين الكل والجزء والملزوم واللازم
وقد تفصى عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان الدلالة اللفظية لا تبدل بنا نه بل باعتبار الارادة واللفظ الذي
يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه المحقق
الطوسي وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على معناه المستعمل فيه لظهور ان مطلق
الدلالة على المعنى لا تتوقف على ارادته كما ستعرف التنبيه عليه واراد الارادة بالدلالة التي في قوله لا يراد معناه
التضمني وقد يدل على معنى واحد الارادة والدلالة المستقلتين فرجع كلامه في التقسيم الى ان الدلالة الاستعمالية
مطابقة ان كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ وتضمن ان كان جزءه والتزام ان كان خارجا لازما له ولا
خفاء في وروده الاشكال عليه ايضا لان المشترك المذكور اذا استعمل في احد معنييه من الجزء واللازم
بالوضع او العلاقة فرضت عليه حد الاخر نظرا الى تحقق الارادة مع ما فيه من الخروج عما هو المعروف
عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية على الدلالة التي يكون الوضع
اللفظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلث في اطلاق واحد كالانسان المستعمل
في الحيوان الناطق فيدل على المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئيه بالتضمن وعلى لوازمه ككونه
ضاحكا او كاتبا بالالتزام والفاضل المعاصر وجه الجواب بتوجيه اخر واطال الكلام في تقريره وملخص ما
ذكره هنا ان الدلالة المطابقية هي الدلالة المطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع فاللفظ
المستعمل في الجزء او اللازم لا يصدق على دلالته الاحد المطابقة دون التضمن او الالتزام اذ المراد
بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعا لدلالته على الكل مطابقة وبدلالته
على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالة اللفظ عليه تبعا لدلالته على الكل مطابقة والدلالة اللفظية التبعية
كما انه تتوقف على الارادة فهي منتفية حال ارادة الجزء او اللازم وعلى قياسه الكلام في التضمن والالتزام

وحيث كان

وحيث كان في كلام المجيب ما يلائم ذلك تعسف في تأويله فحمل قوله لا يراد معناه التضمني على معنى
لا يراد معناه التضمني على معنى لا يراد معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة
مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على
معنى مطابقي واحد ولا يخفى ما في هذا التأويل من التكلف مع ان التوجيه المذكور لا يصحح الجواب اذ
على تقدير اهمال الحيثية في حد المطابقة ينتقض طرده بقسيميها حيث يكونان مرادين ولا يجدي فيه
الركون الى القول بتوقف الدلالة على الارادة اذ التقدير تحققها مثلا اذا اطلق الشمس واريد بها
النور من حيث كونه جزءا او لازما لمعناها المطابقي كانت دلالتها عليه تضمنا او التزاما مع انه
يصدق على انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بل يصدق عليها انها دلالة مطابقة لارادة اللافظ
جارية على قانون الوضع على ما فسرها به ان اراد بالمطابقة مطلق الموافقة والا اتجه عليه الفساد
من حيث عدم دلالة الحد عليه وكذلك ينتقض كل من حدي التضمن والالتزام بمادة الاخرى اذ
القيود التي اعتبرها فيهما لا تأبى عن صدقهما على الكل ما لم يعتبر قيد الحيثية ومعه يبطل دعوى عدم
الحاجة اليها ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم التضمن لجواز بساطة
المعنى ولا الالتزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر
بالبال من تصوره غيره وان اعتبر بالمعنى الاعم استلزمه اذ لا اقل من ان يستلزم انه ليس غيره و
التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من حيث كونه جزءا واللازم من حيث
كونه لازما بدون تعقل الكل والملزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون
تعقل ما اضيف اليه وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة
الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الحدث والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة
بدون تعقل طرفيها فتحقق التضمن بدون المطابقة وهذا الاشكال وان اورده في الفعل
باعتبار دلالته لكنه لا يختص به بل يجري في مثل الموصولات ايضا اذا استعملت بدون الصلة
لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونها مستعملة فيمتنع تعقله بدون تعقلها ولا يقابل

يجري في الدلالة الالتزامية لكن الدلالة التضمنية بدون الفاعل على الاول. واجيب عنه بوجوه
الاول ان الدلالة عبارة عن التفات النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا للافظ فلا اصل فيها تأخرها عن
تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متأخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى لكونه نسبة بينهما والسامع
ينتقل الى المعنى تارة من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصودا للافظ من حيث اقتضاه
الوضع له فالدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الاول فالسامع عند سماع الفعل بدون
الفاعل لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع
فيتصور بعض المعنى من حيث انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور
بعض المعنى وليس ذلك من الدلالة اللفظية حتى يتجه الاشكال وفيه نظر لان هذا الجواب مبني على ان
اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا لكن حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له وهو احد
طرفي النسبة فلا بد من الانتقال اليها قبل تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الانتقال
الى المعنى قبل تذكر الوضع كالانتقال اليه بعده في كونه ماخوذا من حيث الارادة فيكون دلالة
على ظاهر ما اعتبر فيه من حيث فرضها بالانتقال الى المعنى من حيث كونه مرادا فيعود الاشكال وان
كان بين الارادة المنتقل اليها قبل تذكر الوضع والارادة المنتقل اليها بعده فرق فينبها عليه وان
بني على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما هو الحق من انه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان
يبنى على اصطلاح مستحدث وهو لا يجدي في دفع الاشكال على مطلق الدلالة لا يلزم ان ما ادعاه من
ان السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى من حيث كونه مرادا وان كان عالما
بالوضع مجازفة واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه
قبل سماع الفاعل على ان دعوى تاخر الدلالة اللفظية عن تذكر الوضع المتأخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه
الوجدان في الالفاظ المتداولة لانا لا نجد في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما هو الغالب
وهو لا يتصور يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال من اللفظ الى
المعنى متوقفا على تذكر الوضع تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع   ٢   انا نفسر الدلالة

الخ

التي هي القسم بكون اللفظ متى اطلق اطلاقا صحيحا انفهم المعنى منه واطلاق الفعل بدون الفاعل
غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع الاشكال بتمامه لظهور وروده على مطلق
الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل انما لا يصح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية واما اذا تعقبه
ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون
النسبة لما مر   ٣   ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال
وفيه ما عرفت في تفسير التضمن   ٤   ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية
كما في الجمل الاسمية الصرفة اذ يبعد ان يكون هيئة ضرب زيد عارية عن الوضع ويكون هيئة
زيد ضارب موضوعة لافادة النسبة من الجمل الفعلية على التفصيل والموضوع للمركب انما يدل
على اجزائه على الاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اي مستقل المفهومية فلو اعتبرت
النسبة في مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لاستقلال المعتبر بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة التضمنية
والفعل المستقل في الدلالة على جزء معناه لا انا نقول فينتقض حينئذ طرد الحد بالاسم والفعل وعكسه
الاسم بالاسم الذي جزء معناه بل ينتقض طردا الفعل بالحرف ايضا اذ جزء معانيها وهي المفاهيم
الكلية كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص مستقل بالمفهومية وفيه
اولا ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه لا يجري في غير الفعل والاشكال الوارد في المقام لا يختص
به كما مر وثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار والوجه المذكور في بيانه ضعيف
والجواب عنهما اما عن الاول فبانا لا نتوقف على المبادرة شاهدا على الدعوى ودافعا للاستبعاد
المدعى واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يستقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالة والتبعية
في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف المعاني المستقلة بالمفهوم
فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كما لو دل عليها بدلالة مطابقية وان تلاحظ على وجه التبعية
كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب تبعا لا مستقلا واما
عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابقي

اما التضمني والفعل يستقل بمعناه التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما بالمعنى المطابقي فظاهر واما
بالمعنى التضمني فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب في استقلاله بالمفهومية لان الفرد اذا كان
موجودا بوجود الاينية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا على الرتبة ان لم يكن من ذاتياته
فلابد وان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب معنى حرفيا وح فلا اشكال وقد يعتبر ان لا نزاع في
الاسم والحرف بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منهما وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث
وهذا مع عدم مساعدة الحد المعروف عليه غير مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء
الاشارة والضماير والموصولات والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان منشأ لزومها للاضافة
تضمنها النسبة الاضافية ه ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث والزمان والنسبة
الى فاعل معين في الفعل ومعنى مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع اعني الحدث والزمان
والنسبة الى فاعل معين عند المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه
المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الاعتبار الثاني فدلالته على جزئه اعني الحدث تتوقف على
تمام ذكر التفصيل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا بعد وهذا الجواب قريب
من التحقيق لانه يقتضي ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا ولا يخلو
من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف الا
كما يشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل الذي تعينه ذكر الفاعل مرتين تارة
اخرى واجمالا تفصيلا والحق ان السليم يكن بين التحقيق عندي في الجواب ان يقال تصور النسبة
انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه ويكفي في تصور النسبة انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه
ويكفي في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره
بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا شك في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور
الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن
بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع

الاشكال

الاشكال الذي اوردناه في الحواشي ايضا وكذلك يندفع ايضا اشكال يمكن ايراده في الحروف
تقريره ان الحروف ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعة لمعان التي يلاحظ
بها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد انها اذا
اطلقت مجردة دلت على معانيها ضرورة ان من يطلق الابتداء باعتبار كونه آلة لملاحظة حال
غيره والى الانتهاء كذلك الى غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه
المذكور انما ينافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما
وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك المعاني الاجمالية وظاهر ان دلالتها على معانيها
الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة
قلت لا تغاير بين المعنيين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني
ان تصور المعاني انما يستدعي تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها
[تكميل] قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال
الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال الى المعنى
المطابقي بعد الانتقال الى المعنى التضمني لا قبله وضعفه ظاهر لان تصور الكل انما يستلزم سبق
تصور الاجزاء اذا كان تصورا تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة واما سبق تصورها
على تصورها تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم استفادته من اللفظ بالنظر الى الوضع وان
استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل
فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو
المقصود من الوضع اعني الدلالة المرتبطة بالمجموع من حيث المجموع ويمكن ان يحمل التبعية في الدلالة بحسب
الاعتبار وفيه نظر لانه ينقض حصر الاقسام بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو
بضميمة قرينة فانهما داخلتان في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا على اطلاقه اخرجها مع انها ليست باحد
اقسامها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعم التضمن ليستقيم الحصر على الوجه الاول لانه

التضمن بالمعنى الذي ذكره داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في القسمين بجميع اعتباراته ثم
العبرة في الالتزامية باللزوم وعدم الانفكاك في الجملة وقيل بل تعتبر اللزوم الذهني وهو مبني على
نفي الدلالة الالتزامية كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم المعنى لعالم بالوضع ثم منه المعنى واشكلوا عليه بلزوم
خروج دلالة معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور واجيب بان دلالتها انما
تعتبر مع القرينة ولا ريب انها لا تنشأ من اللفظ وحده ورد عليه بان اللزوم ان كان المجاز
مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد
جعلوها منها وان كان اللفظ بمقارنته للقرينة او حال وجود القرينة فاللزوم ح ممنوع لعدم
لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة وان اشترط
بوجودها نظرا الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم
مسلم لكن الموضوع ح انما هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها له على حد قولهم في الحركة
العاشرة ان اللزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال هو المجموع
المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لا انه الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب ان نختار القسم
الاخير وهو ان الدال هو اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان
يكون الدال المجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف ومقتضى الشرطية خروج الشرطية بل الدال
ح انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع
بشرط الكتابة او ما دام كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات
الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع يثبت لها الحركة وبالجملة فاشتراط دلالة المجاز
بالقرينة او مقارنتها من قبيل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال
هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذلك الاشتراط فيما نحن فيه وقد يعترض على تقدير اخذ الشرط
مقارنة القرينة بانه يلزم فهم تلك المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذبه وجوابه ان الشرط ليس
مفهوم المقارنة بل ما صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تنفك عنه وقد عرضوه ان يجرد اللفظ

اسد ملفظ به لا يوجب الانتقال الى المعنى الشايع بل ان اللفظ مقارنة احدهما في اللاخر وانتفى احدهما الا بانتفاء الاخر
لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها لفعل الانتقال ولا ريب في
اعتباره فظهر بما ذكرنا ان القولين متقاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المستعمل فيه
القرائن هل هو مدلول التزامي للفظ مطلقا او بشرط مقارنته للقرينة والامر في ذلك سهل
فالمطابقة بالمعنى المذكور لا تتناول المجاز واما التضمن فان فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله
ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او ما هو اعم تناول بعض اقسام المجاز فيه ويدخل البواقي في
الالتزام على ما مر الاشارة اليه فان قلت لا يتجه ح اما ان يراد بالوضع في الحد والوضع الشخصي
او الاعم منه ومن النوعي فان اريد الاول انحصرت الاقسام في الثلاثة لخروج الموضوعات بالاوضاع
النوعية كالمشتقات منها وان اريد الثاني دخل المجاز باقسامه في المطابقة بناء على انه موضوع
بالوضع النوعي فيختص الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق
الاعم منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية ولجملة من الاوضاع
النوعية لان المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين الاخيرين على انا لو قلنا
بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة اذ لا يصح التجوز بالنسبة الى جميع المعاني
التضمنية والالتزامية مع الاغماض عن ذلك فغاية ما في الباب انه يلزم صدق كل من حد التضمن
والالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اختلاف الحيثية فان المطابقة دلالة
اللفظ على تمام معناه والتضمن دلالته على جزئه والالتزام دلالته على خارج لازم وتعتبر الحيثية
احترازا عن تداخل الاقسام وعلى هذا يندرج المجاز باعتبار من المطابقة ويثبت له التضمن والالتزام بالمعنى
ثم لنا على الحدود المذكورة للدلالات اشكال وحاصله اما الاشكال فيها فان المراد بالدلالة في
هذه الحدود خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب فان كان الاول انحصر في
الثالثة لخروج لوازم المركبات عنه كالوجود اللازم للكثرة المادية والتركيب واللازم لو سلم ان ذلك
وتاخر اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة مستندة الى الوضع اللفظي في التركيب ومعنوية

باحد الاقسام وكذلك يخرج دلالة المركبات على معانيها التركيبية باعتبار كونها كذلك لكن يمكن
ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها او تخصيصها عنها بالاعتبار المذكور غير قادح اذ المعتبر
في التقسيم حصر ذات المقسم في اقسامه لا حصره فيها بجميع الاعتبارات الطارئة عليه وان كان
الثاني لزم ان يكون دلالة المركبات على تمام معناه بعض مفرداته بالتضمن لانه جزء من المركب الذي
دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالته عليه باعتبار بعض مفرداته ودلالته عليه بالمطابقة لا غير
فيلزم ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذات اعتبار مطابقة وتضمنا
وهو محال واما الدفع فتقريره ان المختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من اطلاقه
ولا نسلم انه يصدق على الفرض المذكور كل من حدي المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط
دون التضمن اما انه يصدق عليه حد المطابقة فلما مر ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض
مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه حد التضمن فلان المركب
لا دلالة له على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة اليه بالمجاز في الحقيقة والمعتبر في
التضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان
يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا وان كان نحو مركب فلا يجوز ان يكون دلالته على الكل بالمطابقة
وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما ذهب ان المركبات لا وضع لها مغاير لوضع مفرداتها
واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا خفاء في صدق التضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال
لاختلاف الحيثية وينقسم اللفظ ببعض الاعتبارات الى مفرد ومركب وقد شاع تعريف المفرد
بما لا يقصد بجزئه منه الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء المعنى والمركب بخلافه
وانما اعتبروا القصد والارادة لئلا ينتقض الحد بالاعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما
لانسان فانه وان يصدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي ان جزء لفظه يدل على جزء معناه العلمي
لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق وقال ان اعتبروا التقسيم للفظ منسوبا
الى معنى واحد وفسروا الموصول به واعتبروا قيد الحيثية في الحد فلا حاجة فيه الى الاحتراز المذكور

الى

المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزؤه
على معناه من حيث انه كذلك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز المذكور والا فلا فائدة في اعتبار القصد
والارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزئه منه
الدلالة على جزء معناه ولو بحسب استعمال اخر وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب لعدم
القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه من حيث
انه كذلك مركب سواء قصدت تلك الدلالة او لم تقصد ومثل المفرد ثم يخبر ذلك في حد الكلمة
على قول من جعل الدلالة تابعة للارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يشمل على القول
اصلا فيعم المركبات التي لا يقصد بها معانيها اصلا كالكلام النائم والساهي ومن حد المفرد بما وضع
لمعنى ولا جزء له يدل فيما اي في ذلك الوضع والمركب بخلافه كالحاجب نقض بما لا يتم المناقشة بقيد الحيثية
ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح لكن يرد عليه وعلى الحد السابق انه يلزم ان يكون نحو ضارب
ويخرج مركبا لدلالة الكل من المادة والهيئة فيه على جزء المعنى على ما تقرر عندهم ولا يبعد ان لا مفردا وهذا
الاشكال مبني على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحروف الزائدة كما هو الظاهر دون الكيفية
الاعتبارية الطارئة للفظ بانضمام الحركة والسكون والحروف الزائدة اليها فانها لا تكون لفظا
قطعا وان يكون الحركة والسكون سوى الكيفية طارئة عليها وهم وان لا يكون السكون مجرد
عدم الحركة بل امر وجودي ليستلزم ذلك الخفاء المعنى وذلك لانها التبع مع الحروف ابتداء وما يكون
كذلك يكون صوتا او لفظا لا محالة والا فلا ورود للاشكال المذكور لان الهيئة اما ان يكون
نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحروف الزائدة فكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون جزءا منه
قد يقع على تقدير ان لا يكون الهيئة لفظا انه لا ينافي كونها جزءا من اللفظ فان جزء الشيء لا يلزم ان يكون
من جنسه كما في العدد فانه مركب من الواحد وليس بعدد وقد يجاب عن الاشكال المذكور بان المراد
من الجزء الجزء المرتب في السمع ولا ترتب بين المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض به الحد الا ان يقال

ولا اشعار في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجيه على بعده لا ينهض
بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضربا وجل وضربه وهندي لتركيبها الاجزائها
والتئام التركيب في مثلها انسف وبالتاكيد اللفظي اذا اخذ مع مؤكده اذ دلالة لكل منهما
على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعا واما اذا اعتبرت دلالة الهيئة دخل في المركب لانها
تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابقية كما هو الظاهر وان حمل على الاعم منها
ومن التضمنية انجبر النقض بالتاكيد في البنا بطنفط هذا تحصيل الكلام في حد المفرد والمركب على
طريقة المنطقيين واما حدهما على طريقة النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ
بكلمة واحدة والمركب بخلافه وارادوا بالوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب وهندي لانه
بعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله لانهما بعدان عرفا مركبين من كلمتين
واعترض عليه بلفظ اثنا عشر فانه مركب من لفظين وشاد ولا بعد الا مفردا ويمكن الجواب بان العبرة
في تحقق التركيب باعتباره حد الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور
كذلك فان قلت الفتحة التي في اخر الفعل جزء منه فلابد في تحققه من اعتبارها ولو تقديرا كحال
الوقف بخلاف الاسم المعرب فانه موضوع مجردا عن الحركات فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة
قلت هذا انما يتم اذا تعينت كلمة شا للفعلية وليست كذلك لانها قد تاتي اسما مع انه مع اختصاص
موردا لنقض بها الجريانه في مثل انطبان والخشاب ومايوفيه ثم على الحد اشكالان   الاول انه
بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهمل وان كان معناها الاصطلاحي
لزم الدور لانها الحدود بالمفرد الموضوع لمعنى مفرد واجيب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف
معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد
فلا دور وان لفظ اللفظ مستدرك اذ لو قيل انه كلمة واحد لكفى والجواب ان ذكر العام وتعقيبه
بالخاص مما لا غبار عليه سيما في الحد وحاله بتضمنها التنبيه على اجزاء المحدود ولوازمه وهذا
قد يطلق اللفظ ويراد به نوع مخصوص او مقيد كما في ضرب موضوع لكذا او فعل او انه

في قولك

في قولك زيد ضرب بخبر اذ لم يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد
في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما يرجع الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية
مستفادة من خارج واما الواطلق واريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ اذا اردت به شخصه ففيه
بحث بل ومن تاويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين مع
عدم مساعدة الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا لكانت جميع الالفاظ
موضوعة لا اشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر الفساد وايضا يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعة
مشتركة وهو عام ان لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ او اللافظ او السامع والوجه
ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لان دلالة اللفظ على ارادة اللفظ منه عقلية فظاهر
الفساد اذ لا ملازمة ولا اطراد كما هو شان العقليات واذا ورد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ
عقلية فممنوع اما في الصورة الاولى فلان تصور الشخص مطلق لا يستلزم تصور نوعه او صنفه
اما في الصورة الثانية فلظهور ان لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ اخر الى غير ذلك مما لا يخفى
عليه الا ان يفسر الدلالة العقلية بمعنى اخر على انه يجرد الدلالة لا يصح الارادة والمجاز في
دون متكلم ويحقق انه لو لا انه من اللالفاظ الموصوف بتلك الصفتين وغير داخل مما لا يخفى على احد بل
الحق ان هذه الدلالة انما استفادة من اللفظ بواسطة قرائن مقامية وقياسية كما في المجاز فان قولك
اسم او فعل او مبتدا او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد او ضرب مثلا نفس اللفظ دون
المسمى والمعنى ولهذا يجد ان الذهن لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والجوهر في هذا النوع من
الاستعمال انما هو العقل والطبع نظرا الى وجود المناسبة المصححة بينهما الى ان الخبر الذي
هذا نظيره انه يندرج في باب المجاز على ما ستلى الا انه يجوز ان يكون الدال على اللفظ في قولك زيد
مثلا مقدرا وان يكون الغرض من ذكره تعيين المشار اليه فقط ويكون الكلام في تقدير ان زيد
هذا اللفظ مبتدا الا انا نقول هذا تعسف ظاهر والوجدان يشهد على ان زيدا في الكلام المذكور هو
المبتدا والدال والمدلول وتنوع العلامات المختلفة هذه الدلالة التي نحن فيه وقصد

يلزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشأت من الاصطلاح او الاشتغال حيث جرت طريقتهم
على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان اراد انهم اتفقوا او لا على هذا الاستعمال الاتفاقي
فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه حين الاتفاق كان هناك ما يصحح الاطلاق ثم انه زال بعده توسعا
الاتفاق وغلب عليه اثر الاتفاق فمدفوع بان الاتفاق انما يتحقق لا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه
الدلالة متحققة بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متحققة بالنسبة الى الجميع واحتمال ان يكون
الاستعمال في البعض المتفق عليه على وجه يشابه منه وضع نوعي مع بعده جدا مما لم يساعد عليه وجدان
ولا برهان فانقدح مما ذكرناه من ان هذه دلالة ما اشتهر بينهم من انحصار الدلالات في
العقلية والطبعية والوضعية الا ان نقول العقلية مما لا يكون للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها او
كذا انقدح حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز لخروجها عن حد الحقيقة وهو ظاهر وكذا عن حد المجاز
اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العلاقة التي تكون بين المعنى الحقيقي والمستعمل
فيه كما يفصح عنه كلماتهم وظاهر انها غير متحققة في المقام

فصل

حكي عن عباد الصيمري القول بان دلالة
الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية للزم الترجيح من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع
للمناسبة الذاتية والا لزم الترجيح من غير مرجح ووافقه على ذلك بعض من تاخر عنه وانكره الاكثرون
فجعلوا الدلالة الوضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة
ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر والتالي باطل لاشتراك
القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرف
والحق ان مستند القولين ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا اخر غير المناسبة الذاتية
لعدم انحصاره فيها واما ما اجاب به المنكرون من ان ارادة الواضع مرجحة فهو بظاهره مبني
على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز ان يشترك الضدان في معنى
ذاتي يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ ذاتيان يناسب بكل منهما
كلا منهما فالتحقيق ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال

ذاتية

ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع ففساده اجلى من ان يحتاج الى البيان اذ تشهد ببطلانه صريح
الوجدان مع انه لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع النقل والهجر
لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي
من الناس او ان هناك مناسبات خفية ادعى ذلك بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية
فمنعاه وان لم يتم دليل عليه الا انه لا دليل على فساده لا سيما اذا قلنا بان الواضع هو الله تعالى او ان الوضع
بالهام منه ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله سبحانه
وتعالى وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة والترديد
بالقرائن وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الضروري يحتاج اليه في الاصطلاح من الله تعالى
والباقي من البشر احتج الاولون بامرين ١ قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسماء
اما معناها الاصطلاحي اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامات لمعانيها والتعليم منه الوضع او معناها
اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها بالتعريف المراد فيهما لما يليه بهما او بعدم
قائل بالفصل ويرد عليه ان حمل الاسماء على معناها العرفي باطل لتاخره عن ورود الاية وحملها
على العلامات لا يتناول الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامات وضعية بالنسبة الى حال التعليم
كما هو احد الاحتمالين في جميع الوصف المعروف وهو في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الالهام
الحاجة الى الوضع والاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات الحقائق وخواص الطبائع او بانه على
تقدير تعليمه تعالى لا يلزم كونه تعالى واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول بانه
مجاز في التعليم والثاني بانه يوجب التجوز في التعليم او في مورده او التقدير وعلى التقادير فهو خروج
عن الظاهر من غير قرينة فلا يصار اليه في عرضهم راجع الى المسميات دون الاسماء بدليل قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء والثالث بانه بعيد لعدم سبق الحادث قوله تعالى واختلاف السنتكم وجه الدلالة انه تعالى
جعل اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلاف يعتد به بحيث يصلح لا
يفرده من بين الجوارح بالذكر مع ان الاختلاف في غيره اشد واقوى بل المراد اختلاف اللغات بالنوع

منها بعلاقة السببية او في الاضافة او تبقد بها مضافا او ظرفا وانما يكون اختلافها منا بانه
اذا كان هو الواضع لها وفيه ان اختلاف كون اللغات من اياته تعالى لا يستلزم ان يكون هو الواضع
لها بل يكفي فيه اقداره عباده على ذلك بل هو احرى بان يكون ايه اصحاب ابي هاشم بقوله
تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع
هو الله تعالى لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه وفيه ان المتبادر من الرسول الشخص
المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تعالى الى الانام فلا ينافي سبق الارسال لتعليم اللغة عليها
ولو سلم فيجوز ان يكون البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان
يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينفك عن الثاني فيما لا يتوقف
عليه الافهام وفيه بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن بخلافه انه لم يقطع به ابو اسحق على ان
القدر المحتاج اليه في الاصطلاح من الله سبحانه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح
اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ لامكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرائن
الحالية كما الاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم باللغة

فصل

الجمهور على ان المجاز موضوع با
بالوضع النوعي لا الشخصي النوعي وان تحقيقه يتوقف على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الاحاد وخالف
في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدثها فصحاء المتاخرين وغيرهم
لا يسع احد حصرها اغلاطا وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ
التي تستعمل فيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في الاول على القدر المنقول
دون الثاني فان اراد ان الثاني الصور الكلي او الى ان يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها
الحقيقية علاقة معتبرة لحصرهم المعقول فيه عندهم ما الاستقراء فلم يجز ان يثبت منهم في مقام حصر
ولا فضعفه ظاهر ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة تربو الى خمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عمدتها

النوع العلاقة

ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشتراك في الشكل كالفرس للصورة المنقوشة او الجسم
المنحول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن العلاقة على

الابخر

الابخر ونحوه فانه لا يصح وان سخا دالمستعمل فيه كان على معناه الحقيقي كالعنب للعصير فانه يؤل اليه
كالعصير للعنب وكونه جزءا كالاصابع للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربيئة واشترطوا
في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة
ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسن للانف واخص منه كالانف
للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبات للغيث
او مشروطا به كاطلاق الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم او ما قبل وكونه
حالا فيه كالقرية لاهلها او عكسه كعكسه وكونه ظرفا ومظروفا له كالنهر لمائه وعكسه كعكسه وكونهما في محل واحد
كالحيوة للعلم والمجاورة في الخارج في محلين او حيزين ومثل باطلاق السلطان على الوقت او في
الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله جل شانه وجزاء
سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة
ايضا ومرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كاطلاق الطبخ على الخياطة في قوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومن حصر العلاقة في الاتصال الصوري
او معنا اراد بالاتصال الصوري علاقة المشاكلة وبالاتصال المعنوي البواقي ومنهم من جعل
اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خياطة الجبة والقميص لما كانت مطلوبة عنده
ادهشم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اوردهم صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر عنها
ورد على من جعل الاستعمال فيه لعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال
والعلاقة لا بد ان يكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر انما غفلوا عن حصر الانواع فلا
يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها واما الثاني بان المراد بالمجاورة ما يتناول المجاورة
الثانية وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق عندي ان هذه العلاقة والتي قبلها مما لا عبرة
بهما فان اطلاق احد الضدين على الاخر ليس لمجاورة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو
شان العلاقة المصححة بل اما لعلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء فرد المفهوم احد الضدين

ليتحقق تنزيله منزلة كونه فرداً لمفهوم الضد الآخر واستعمال لفظه له قصداً الى التمليح او التهكم كقولك للجبان
هو اسد فتنزل لما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزل ضده منزلة احد افراد الشجاع قصداً الى ما ذكر والعلاقة
هي التضاد بالتاويل المذكور وقد يطلق عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك
العالم هو جاهل او للمشابهة ومنها اطلاق السببية على مجازات المسببية حيث انها انفع على صورة السببية
وان تجردت عن وضعها ويجوز ان يكون لعلاقة المشابهة لانها من شانها ان تكون سببية وان تجردت
عنها بالعرض كما في اطلاق المسكر على الخمر المراقة وان يكون لعلاقة السببية والمسببية حيث انها مسببية
عنها واما اطلاق الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة بكلا قسميها المار من انه امر ملحوظ في اطلاقها
بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيق ان السامع نزل ما هو مطلوب عنده واقعا من الجبة والقميص
منزلة ما فرضه السائل مطلوبا لا من الشيء المطعوم الذي واعتمد على ذلك بل لم يبد ليه نسبة الطبخ اليه فهو
يدعي اتحادهما في الجنس قصداً الى الزام المخاطب على حسب ما التزم به وعلى هذا فكل من الجبة والقميص
استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي وان كانت في نفسها ضعيفة لكنها
تقوت بالكثرة المذكورة ان نسبة الالزام بالفعل المطلوب ونسبة الطبخ الى الجبة والقميص من قبيل
نسبة الانبات الى الربيع فتكون استعارة تخييلية ثم اعلم ان الاكثر بالغوا في حصر انواع العلاقة
وضبطها كما تشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيها على ان المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي
يقبل الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الآخر وان الوجوه المذكورة من مظانها هذا هو التحقيق
الذي ينبغي ان ينزل كلماتهم عليه واما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث
الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدي عما نقلوه فوق غاية السقوط للقطع بانه ليس
هناك نقل ينتهي الى الواضع ولا ادعاه احد وانما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون
بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة
المشابهة وفي اخرى مناسبة السببية الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا
كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها كما هو الظاهر من كلامهم فهو في غاية الوهن

تجرد

تجرد الاستعمال الا اتباعهم على ذلك وليس لهم مستند سواه على انه لو اعتبر هذه الانواع على الخصوص فان
كان على الاطلاق لزم الاطراد والقطع بعدمه واما ما اعتذر به بعضهم من ان عدم الاطراد
في بعض الموارد لمانع خارجي كنصهم بالمنع بخصوص المحل او بعدم اكتفاء الواضع في مثل الصور الممنوعة
بتلك العلاقة فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد صحيحة لا يحصر
لها فيبعد التنصيص عليها او الضبط لها على الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما
ذكرناه مع ان موارد الرخصة اقل منها فهي بالنص عليها اولى واما الاخير فلان الغرض اطلاق الوضع
والرخصة وتاثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المدعى وان
اعتبروها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الآخر باعتبارها فقبول الطبع مغن عن اعتبار
خصوصية الموارد فيلغو اعتبارها وان اعتبروها في الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده
فظهر بما حققناه ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احد
العلاقات المذكورة او غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة لا مطلقا
بلزوم الدور لان استحسان الطبع للاستعمال يتوقف على تجويز الواضع ورخصته فلو توقف رخصته
على استحسان الطبع كان دوراً لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة
ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازه ثم المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف
باختلاف الطبائع ولهذا يرى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها من لغة
اخرى ثم اعلم ان العلاقة انما تعتبر اذا كانت بين المعنى المجازي وبين الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بين
بين معنى مجازي وآخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الحيثية ولهذا
تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز نعم الدليل عليه عدم مساعدة الطبع ولا رخصة على الاعتداد بمثل تلك
العلاقة لبعدها من الاعتبار لا يبعد ان يقال لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعي
مبني على المسامحة والتاويل في الوضع الاصلي حيث يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان
وقوع الاستعمال في بعضها مما يوجب تاكيد العلاقة وتعميم مواردها فان الفقرتين تاخيرها ان من وضع

سبك المجاز من المجاز

تنبيه

لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه تشبيها بالشمس في الحسن والبهاء بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر
عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعارة ظاهر وفي غيرها لا يخلو من نوع خفاء ولا يلزم من ذلك
خروج المجاز عن كونه لغويا اذ يكفي في النسبة توقفها على اوضاع عربية وابتنائها عليها وكذلك
نسبته المجاز الى سائر اللغات والاصطلاحات قد عرفت ان المجاز قد تكون علاقته المشابهة و
قد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا مرسلا وفي
المجاز مباحث يناسب المقام ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان الاستعارة مجاز لغوي بمعنى
ان التصرف في امر لغوي بدليل انها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا الاعم منهما وقد استعملت
في المشبه ضرورة ان المراد بقولنا اسد يرمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا و
خالف في ذلك شرذمة فجعلوها مجازا عقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانها لم تطلق
على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهي مستعملة فيما وضعت له
فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجب دخوله
فيه حقيقة فلا تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق
الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا مدعيا انه اسد بجرأته فالجمهور ناظرون الى ان دعوى
كونه اسدا لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان اطلق على معنى الحقيقي
اعني الطبيعة السبعية وقيد بخصوص الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصولها
وتحققها في ضمنه على حد تقييدها بخصوص الفرد عند ارادتها في ضمن الفرد الحقيقي فالحق مقال
البعض من ان لفظ الاسد مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا
على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد لانه موضوع للماهية من حيث هي ولا خفاء
في تحقق الاستعمال على الوجهين وبه ينقلح كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واما
اذا حمل عليه كما في قولك زيد اسد او علمته اسدا ونحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ اما كونه
تشبيها فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون

استعارة ومجاز مرسل

في الكلام

في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف ركني التشبيه منه اعني الوجه والاداة فيقرب
من الاستعارة ويلوح من دلائل الاعجاز الفرق بين ما يضعف فيه نقل باداة التشبيه كالمثال المذكور
او يمتنع كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه وبين غيره كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني
تشبيها واختار التفتازاني ان الاسد في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى
زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به حرف الجر كما في قوله اسد علي وفي الحروب
نعامة والمعنى مجترئ علي اذ لا يتعلق حرف الجر كما في قوله اسد علي وفي الحروب نعامة باسم الذات و
اعترض عليه بانه يجب ان يكون اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لملاحظة فيه من
معنى الوصفية كما لو جعل الاستعارة عن الرجل الشجاع فان الشجاع فيه خارج عن معنى اللفظ كما عرف
به في مقام اخر فلا يكون في تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى الشجاع لم يكن استعارة
بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم وارادة اللازم هذا والتحقيق انه ان كان زيد في المثال المذكور هو
المشبه فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان هذا
المعنى غير مفهوم منه قطعا واما ما علاه ابن من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية
فليس بشيء لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعد ان قدر
الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذلك الخيط الابيض
في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة
للفجر او للشيء الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل على التشبيه كما فعله
بعض لانه يبتنى على تكلف لا حاجة اليه حتى انهم جعلوا الخيط الاسود ايضا من قبيل التشبيه لان بيان المشبه
في الخيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان المشبه في الخيط الاسود بسواد اخر الليل فيكون المشبه
فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير سابق كما نحوه والاستعارة بحمل الاسد على
معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالتأويل في الاسناد لا اجرائه على من هو له حقيقة واول الوجوه بعيد
وهو على بعده يتطرق في كثير من اقسام الاستعارة ولا اخر اقرب منها بالنسبة الى المواضع التي نقصد فيها

فيها المبالغة وما قيل في دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقي ينافي حمله على زيد فضعيف لان
ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى اذ دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة
الى حيث صار من افراد الاسد الحقيقي مع الاعتبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في نفسه و
ان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محققي علم البيان زعموا انه يبنى الاستعارة على دعوى
دخول المشبه في جنس المشبه به منعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي الجنسية
الا ان يتضمن علما نوع وصفية كحاتم ووجهه التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول في وضع
اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد كانه موضوع للشجاع ويجعل حاتم
كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص و
الرجل المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن
استعماله في الفرد الغير المتعارف استعمال له في غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامهم
ويتوجه من كلامهم ما ذكروه في تقسيم الاستعارة من انها ان كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية
فان الاستعارة في العلم اصلية قطعا فتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل المذكور لكن
يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل
لعدم الكلية ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تختص
باستعارة لفظ المشبه به على دعوى دخوله فيه تخالف ما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشا
فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد الاستعارة من انها المجاز الذي يكون علاقته
المشابهة او انها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان
هذا النوع من العلاقة اعني المشابهة لا تعتبر الا حيث تحقق الادعاء المذكور ففساده ظاهر لان علاقة
المشابهة لا تنقص عن سائر العلاقات في حصول المناسبة المصححة للاستعمال لجواز انه كما يصح اطلاق القرية
على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشئة من الحلول والسببية من غير ان
يقع هناك دعوى دخول احدهما في جنس الاخر كذلك يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظرا

الى الارتباط

الى الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخر بل
المشابهة اقوى في حصول العلاقة والارتباط بينهما فهي اولى بان يصح التاويل لاجلها بمجردها ولكن
يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة لعلاقة المشابهة وان لم يتعلق
الغرض بالادعاء المذكور نعم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان المقام مقام المبالغة
على ما عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء
المذكور لا يتاتى فيه ايضا وذلك لان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها ان يكون
تشبيها بتقدير سابرا كانه لكنه بعيد كما مر ان يكون استعارة للمرئي بعلاقة المشابهة
ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو اللائق بمقام المبالغة ان يكون
بمعنى الجواد المطلق فيكون مجازا مرسلا ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم
فيكون استعارة والوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس المشبه في شيء من هذه الصور داخلا في المشبه
به اما في الثلاثة الاول فظاهر واما في الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان
المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره التفتازاني
في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع
وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا لا استعارة كما مر وايضا لا
وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة
قطعا الا ان يراد بها ما يشمل نفي اطلاق اللفظ عليها مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد
انه انما استعمل بعلاقة المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به ففساده ظاهر
اذ لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرحة
واما اذا كان المذكور لفظ المستعار له وهو المعبر عنه بالاستعارة بالكناية كما اذا اطلق المنية على الموت وادعى
السبعية لها ودل عليه باثبات ما هو من خواص السبع لها من الانياب والاظفار ونحوهما فظاهر كلام السكاكي
انه من المجاز اللغوي لان المنية في الغرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية لها ورده [illegible]

استعاره مصرحه
استعاره بالكنايه

بان لفظ المنية انطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون

مجازا وظني ان السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان

بمعنى الضاحك على الانسان فيكون مجازا لا غير والذي ينبغي ان يراد بذلك دعواه الترادف بين

لفظ المنية والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد والقوم لما غفلوا عن هذا الدقيقة اخذوا في الاعتراض

عليه بما لا مساس له بكلامه نعم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا يساعده ظاهر استعمال العلماء ثم قد يكون

قرينتها استعارة تخييلية كما مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها الحقيقي ودعوى السكاكي

انها استعارة لصورة وهمية في المنية فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون

استعارة تصريحية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة الحبل نزل ابطاله

منزلة نقضه فالتنزيل الثاني قرينة على التنزيل الاول المعروف بينهم ان المجاز كما يكون في

المفرد على ما سبق بيانه كذلك يكون في المركب وحده استعمال المركب والمركب المستعمل في غير ما وضع

له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة تمثيلية ايضا كقولك للمتردد ما لك تقدم رجلا

وتؤخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من تقدم رجل وتأخر اخرى عادة من التردد وعدم ثبات

الرأي فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه لعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه

حاله بحال المخاطب الذي يتشبث على الامر تارة ويدبر عنه اخرى بحال من يتردد في سلوك طريق

فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتداني الى المقصود تارة والتباعد

عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات

فالتزموا القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني

المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف في ذلك العضدي فانكر المجاز

المركب راسا وخصه بالمفرد محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز

من توابع الوضع والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا ينبني

على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته كما زعمه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها

الافرادية

استعارة تمثيلية

مجاز مركب

الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع فقد دل المركب منها

على المركب منه بالوضع اذ المعنى المركب مجموع معاني الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما

يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل المفرد في غير معناه الاصلي اذا كان بينه وبين معناه الاصلي

علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلي اذا كان بينهما

علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلي مجازا بالنسبة الى

وضع مفرداته فظهر انه يكفي في مجازية المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفي في كونه

حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما التزموه من ان المركبات موضوعة

بازاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففساده ظاهر اذ بعد وضع المفردات اعني

الطرفين والنسبة لا حاجة الى وضع المركب لحصول المقصود به وتوضيحه ان وضع الطرفين

لطرفي الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها للواقع وكونها

عنده كاف في افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة ما الى وضع المركب وايضا

لو كان المركب من الطرفين والاسناد موضوعا بازاء المركب من مدلوليها لكان كل جملة

خبرية بحسب وضعها على الحقيقة بوقوع مدلولها ثبوتا او نفيا لما ذكرنا وفي

اجمال ما ذكروه وعلى قياسها الجمل الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم به ذو مسكة نعم

لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها موضوعة لمجرد النسبة والربط والمجموع

المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذور وان كان مع فساده في نفسه

الوجدان على خلافه ومخالفته لكلماتهم بل صريحها غير محتمل في المقام اذ لم يفصلوا بالتجوز

في المركب التجوز بهذا المعنى ثم ان الذي ارتضاه في قطع بان المفردات في المجاز المركب

مستعملة في معانيها الاصلية والتجوز انما هو في استعمال المركب ووافقه المحقق الشريف عليه

ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظرا الى ان شعار التقدم والتأخير

والرجل مثلا هناك هذا ما وافقنا عليه من كلماتهم ولا يخفى ما فيها من الضعف لان اللفظ

وضع رابع

لحصول

في اطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملا في معنيين على ما سبق تحقيق الكلام فيه سواء كانا افرادين
او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين كما لو قيل عبد الله واريد به مسماه
باعتبار معناه التركيبي ورجل اخر باعتبار معناه الاضافي او مجازيين كما في المثال على الوجه الثاني
او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما في المقام على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد
في الجميع على ان كلامهم لا ينبني على مجرد الجواز بل على تعيين الاستعمال او ظهوره كما لا يخفى وهو
اظهر فسادا من القول بالجواز بل التحقيق ان مفرداته المجاز المركب غير مستعملة في شيء من معانيها
لا الحقيقية ولا المجازية وانما المستعمل هو المجموع وما يتوهم من النظر من ان اللفظ المفرد لا
يقع في صحيح الاستعمال والمراد به اما معناه الحقيقي او المجازي فانما يتجه اذا كان اللفظ المفرد
مبني على افراده اما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يجرد عنهما كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر ممنوع
بصورة الحكاية كما مر ثم قولهم بان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية لا يجدي بالنسبة الى ما
يدل على الاسناد الا حيث يفصل الاسناد وظاهر ان صحة المجاز المركب لا يتحقق بتوقف عليه وقول
المحقق الشريف في المثال المذكور ولا تجوز في الهيئة التركيبية لان اسناد التردد الى المخاطب
حقيقة وانما المجاز فيما عبر عن التردد ظاهر الفساد لان الاسناد اللفظي في تقدم وتاخر موضوع
المعنى الذي اريد به من حدث التقدم والتاخر الى المخاطب لا الاسناد حدث التاخر المراد به من
المركب لا منفردا ولا منضما فان ذلك مبني على تقديره صحته لا يكون الا مجازا ولو اعتبر التجوز في تقدم
وتاخر فقط خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقدير صحتها ويشبه ان تكون كلماتهم هذه
ناشئة من الخلط بين المجاز المركب والكناية المركبة لتقاربهما في المعنى وتوضيحه ان قولنا اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى قولنا اراك مترددا ويجب ان لا
يراد به الا هذا المعنى وظاهر ان هذا المعنى غير معناه الاصلي فيكون مجازا لا غير اذ ليس شيء من
مفرداته مستعملا في معنى وانما لوحظ معانيها واستعمل المجموع وتستعمل اخرى ويراد به معانيه
مفردا حقيقة او مجازا لينتقل منها الى لازمها وهو اسناد التردد الى المخاطب ويكون كناية

وكذلك

كذلك قولك هو كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق ويراد بها كونه
جوادا فيكون مجازا مركبا وقد تطلق ويراد به معانيها لينتقل منها الى لازمه وهو كونه جوادا
فيكون كناية ولك ان تعتبر الوجهين في جانب المحمول فان المجاز المركب على ما اصطلح عليه
المحقق لا يختص بالمركبات التامة فاذكروه من ان التردد في المثال المذكور مستعملة في
معانيها انما يتم على التقدير الثاني وما ذكروه من ان المجموع يستعمل في معنى اراك مترددا انما
يتم على التقدير الاول ثم اعلم ان محققي علماء البيان جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز وعرفوها
بلفظ اريد بها لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها من حد الحقيقة لكونها مستعملة
في غير ما وضعت له ومن حد المجاز لاعتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت
له ووصل مرفيها فالمراد بطول النجاد وكثير الرماد طول القامة والجود مع جواز ارادة معناها
الاصلي وعدم التفاتهم الى بان المراد جوازه من حيث كونه كناية وان امتنع من حيث خصوص
المادة كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء اذا جعلناه كناية من قبيل قولهم مثلك لا يبخل على ما صرح
صاحب الكشاف هنا ايضا كثيرا ما تنحو الكناية عن ارادة المعنى الحقيقي كما تقول فلان كثير الرماد
وجبان الكلب وان لم يكن له رماد ولا كلب واعترض بذلك على السكاكي حيث جعل المراد في
الكناية معنى اللفظ مع لازمه والتحقيق ان الكناية يقع على انحاء ان يستعمل اللفظ
في الملزوم لينتقل منه الى اللازم او استعمال اللفظ كذلك فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ
كان استعماله حقيقة وان كان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية
استعملت في معناها الحقيقي بان قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد حقيقة لينتقل منه الى لازم
معناه اعني كونه جوادا كان اللفظ حقيقة لا محالة لانه استعمل في الاخبار وضع له وقصد الانتقال
منه الى لازمه غير مخل بذلك وان استعملت في صورة معناها بان قصد بها صورة الاخبار عن
كثرة رماده لينتقل منه لزوم التجوز في الاسناد لانه لم يوضع لصورة الاخبار بل لحقيقته فيكون
اللفظ باعتباره مجازا او على التقديرين تكون الكناية في المركب يمكن ان يجعل المحمول حقيقة

ليس كمثله شيء

في المثال المذكور هو الجواد المدلول عليه بلفظ ملزوم وهو لفظ كثير الرماد وان كان يجوز ارادة الطبخ
لكن انما جيء به لينتقل منه الى المعنى الحقيقي اعني الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية في المفرد اعني المحمول
وعلى التقادير يكون اللفظ مستعملا في الملزوم للانتقال الى اللازم فكل منهما مراد منه لكن احدهما
بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو استعمل كثير الرماد في الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا
مرسلا قطعا كما مر   ان يستعمل اللفظ في لازم معناه بقرينة خفية مانعة ضعيفة في موارد
يتسامح فيها في الدلالة التي يكتفى فيها بمجرد الايماء والاشارة حتى ان المستعمل قد يتمحوه الحاضر الى الانكار
فيتكلم ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح وتنزيل كلامه ولو فسر الكناية بهذا الوجه امكن الفرق
بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باشتراط الصارف في قرينته او الظهور والمعتد به ويصح تثليث
الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مراتب الدلالة وتشبيهها بالنسبة الى الخصم
الجاحد اذ لا عبرة في مقام الاستدلال بمثل تلك الدلالة   ان يستعمل اللفظ في معناه او لازمه
مع نصب امارة موجبة لتردد السامع بينهما تنبيها على ان ارادة كل منهما مناسب للمقام وهذا في غير
المشترك انما يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكافئ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما ينبه
عليه مصير بعضهم الى التوقف في المجاز المشهور واما على القول بان تعادل ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة
فلا يتم ذلك   ان يستعمل اللفظ في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقة كانت او مجازية او مختلفة
بقرينة خفية يعول عليها في مقام التسامح قصدا الى التمكن من الانكار مع الحاجة   ان يستعمل
اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية ويقيم بقرينة حالية او مقالية على ان المعنى الاخر ايضا
مناسب للمقام وهذا النوع مندرج في الاستعمال وهذا واما ما ذكروه من ان لفظ الكناية مستعمل
في اللازم مع الملزوم او مع جواز ارادته معه فمبني على القول بجواز استعمال اللفظ في معنييه وهو باطل
عندنا على ما يأتي بيانه ان شاء الله واما الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
فيه دونها فغير مستقيم لان القرائن التي توجد في المجاز غالبا انما تساعد على ارادة ترد دون نفي ارادة الحقيقة
الا ترى انهم يمثلون المجاز بنحو رايت اسدا يرمي او في الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافي ارادة

الحقيقة

الحقيقة ايضا بل بعضهم عطف قولنا او نفيه على الاول وفي الاثبات الثاني   الحق ان
النسبة الخبرية اللفظية موضوعة بازاء النسبة الذهنية الماخوذة من حيث كشفها عن الواقع وارائتها
له سواء طابقته او لا علم بها او لا لشهادة التبادر وليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية والا لزم
ان لا يكون للاخبار الكاذبة معنى لانتفاء النسبة الواقعية في صورة السلب ولا للنسبة
ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والا لما دلت عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها
للاعتقاد فقط او مع الواقع لما مر من قضية التبادر ثم تدل على المطابقة للاعتقاد بالالتزام اذا تمهد
هذا فاعلم ان من المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق والانبات ومنها ما معناه التسبب الفعلي
ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع والاصفرار و
منها ما معناه الاعم ولو بحسب بعض الاقسام كالسرور حيث يشترك بين القسمين الاولين فيختلف ما يتعلق
اشتقاقه من هذه المصادر وما اشتق منها بحسب اختلافها في هذه المعاني فان المسند اليه الحقيقي في
القسم الاول هو الفاعل الموجد وفي الثاني السبب الفعلي وفي الثالث المتصف والقابل وهكذا و
لعدم فرق قوم بين هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور الى الرؤية في قولك سرتني رؤيتك و
الطلوع الى الشمس في قولك طلعت الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع ومنشأه عدم الفرق
بين الفعل والفاعل باعتبار معناهما اللغوي وبينهما باعتبار معناهما الاصطلاحي فان الفعل
الاصطلاحي قد لا يكون فعلا لغويا بل انفعالا كان يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاحي
حقيقة ما يكون قابلا دون فاعله اللغوي وهكذا ثم اعلم ان في مثل قولهم انبت الربيع البقل وجوها
ان ينزل الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازمه من اسناد الانبات اليه فيكون الربيع مجازا
بالكناية ويكون الانبات او اسناده اليه استعارة تخييلية ولا تجوز في ما في طرفي الاسناد فقط
واما في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقي ظاهرا ولا يلزم الكذب لابتنائه على التاويل في احد
طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتني على التاويل   ان يكون اسناد الانبات اليه مبنيا على دعوى
كونه فاعلا له نظرا الى كونه سببا اعتاديا بالربيع فيكون المجاز عقليا حيث اعطى اللبس حكم الفاعل

واثره دائم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تاويل هنا في نحو انبت الربيع بخلاف الوجه الثاني
ان بنى لما ان السبب الاعتيادي نزل منزلة السبب الفاعلي فيعبر عنه باللفظ الدال عليه ويكون الاسناد
مجازيا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت المتعلق بالسبب الاعتيادي بل الفاعلي هكذا ينبغي تحقيق المقام
لا ريب في ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا لما عرفت من انهما
من نوع المستعمل ثم الحقيقة لا تستلزم المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ظاهر
واما عكسه ففيه قولان والظاهر ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان المراد بالحقيقة والمجاز ما يتناول
المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم تعرى الوضع عن الفائدة
اذ فائدته الاستعمال في تركيب الكلام واللازم باطل قطعا و تارة بمنع الملازمة لان صحة التجوز
فيه فائدة تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم اذ لا يجب ان يترتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة
في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والخروج عن ظاهر الاستعمال
فالعدول عنه اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه انما يتم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله سبحانه وان الوضع
ليس بالهامه لان تقصد ما يترتب على الشيء راجع الى الجهل بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستدل
في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له بعد الاستعمال في غيره اذ لا يلزم مقارنة
الاستعمال للوضع النافي للاستلزام وجهان لو استلزمها للزم تجوز قامت الحرب على ساق و
شابت لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه منتقض بالوجه
فان المجاز يستلزم الوضع لمعنى بالضرورة فاذا لم يكن هناك معنى لم يستعمل فيه لم يكن معنى لم يوضع له
ثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان تحقق المعنى في الواقع لتحققها بالنسبة الى الممتنعات
فان قولنا الواحد نصف الاثنين وان النقيضين يجتمعان او يرتفعان الى غير ذلك موضوع للاسناد
والا لما صدق على المخبر به انه مخبر كاذب مع ان المعنى لا تحقق له الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما
يتناول ذلك منعنا انتفائه في المقام والجواب ان مدد هذين الايرادين مبني على ان يكون الوجه
في انتفاء التالي عدم تحقق المعنى وليس كذلك اذ ليس الماخوذ فيه الا انتفاء الحقيقة وذلك لا يستلزم

الانتفاء الاستعمال فرجع الى دعوى القطع بان هذين المركبين او هذين التركيبين لم يستعملا في
غير المعنى المجازي فاندفع الحد دان ولا يمكن النقض باحداث الاستعمال الان لانا نطرح ان الكلام مخصص
بما يجري في نظائرها مما لا يحصى له واجاب العضدي عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع
للمفردات والتجوز من توابع الوضع فلا مجاز الا في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور انما في المسند اليه ولا
ريب في ثبوت الحقيقة فيهما اما الاسناد فليس له الا جهة واحدة في الكل لا يتصف بالمجاز بل باعتبار المستعمل فيه
فلا ينظر الى التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يجري في مثل شابت لمة الليل فان التحقيق فيه ان
اللمة مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن حدوث البياض فيه واما نحو قامت الحرب على ساق و
نظائره فلا يجري فيه ذلك اذ لا تجوز في شيء من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال
من يقوم ولا يقعد فيكون استعاره تمثيلية على حد قولهم للمتردد اراك تقدم رجلا وتاخر اخرى
هذا وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بقوله ان الهيئة في قامت الحرب على ساق مثلا موضوعة
للاسناد الى الفاعل الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل الحقيقي فالازم
ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى بل للاسناد الى مطلق الفاعل حقيقة كانت فاعليته او ادعائية
اذ لا يعقل من الاسناد الا معنى واحد وهو جار في جميع الموارد نعم اذا اسند الفعل الى غير من هو
له كان هناك تجوز بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واجرى عليه حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه
على الحقيقة والظاهر ان النزاع هنا في المجاز اللغوي لا غير وان اراد ان الهيئة الموضوعة للاسناد
قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل واريد بها
النسبة الظرفية اي في الربيع فللخصم ان يمنع صحة اعتباره في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز
ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم تطرق التجوز الى الاسناد لكنه لا
يجدي المستدل ايضا لجواز ان يستعملها في المعنى الاخر عليه وان اراد ان المجموع المركب من تلك
المفردات موضوع لافادة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه واستعمل في مشابهه على طريق التمثيل
وذلك باب شبه ثبات الحرب واستقرارها بصورة من هو قائم وهي ثباتها على ساق في عرض

عن الاول المعنى بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استعمام كلامه بناء على ما عليه جماعة من ان المركبات
موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم
لا يساعد على ذلك وقد مر تحقيق الكلام واما التجوز في المسند فيمكن باستعمال القيام المقيد بقولنا
على ساق في معنى الاشتداد فيكون من باب المجاز في المركب ولا يشكل بلزوم توسط اجنبي بين اجزاء
المركب لانه يتسامح به في المجاز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي لا بد بان يراد بالقيام
الثبات او ما يقرب منه وبالساق الجانب ويكون المجموع كناية عن اشتداده او يراد بالساق
الشدة كما فسرها قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فيكون من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند
اليه فلانه الا انه يقال الحرب شبهت بالانسان ذي ساق فيستعمل فيه مجازا ويطلق على الحرب من باب
اطلاق الحاصل الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد مر تحقيق
الكلام فيه وقس على ذلك الكلام في نظايره ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقة القلب
ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى مجازا فتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد يقرر بوجه اخر وهو ان
لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى من حيث الخصوص مجازا فيفصل
المفصل والاول اظهر وكذلك الافعال المنسلخة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعة للزمان
كما هو مقتضى كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان مجازا او رد عليه من وجهين
انهم اطلقوا رحمن اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال فيه بعضهم وانت غيث الورى لا زلت
رحمانا فانقدح قولكم انه لم يستعمل في معناه الحقيقي انا لا نم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل
في معانيها الاصلية قصدا للمعنى اذ عدم الاطلاع لا يقتضي بعدم الوقوع واجيب عن الاول
بان الاطلاق المذكور مردود لو قوعه بعد النقل بحجر والمعنى الاول فلا يعتد به وهذا مبني
على ان اللفظ اذا هجر بالنسبة الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع ولتراهم
بعيدا اللهم الا ان يتحصل هناك شرع عرفي بحيث يقبح اطلاق اللفظ المذكور على غيره تعالى
وهو بعد محل نظر واما ما قيل من ان اطلاق المذكور تعنت في كفرهم فلا يصلح للجواب لان ذلك

ينافي

لا ينافي ذلك صحة الاستعمال كسائر كلمات الكفر وقول التفتازاني في جواب ان الاطلاق المذكور
كاطلاق لفظ الجلالة على غيره تعالى تعنتا فانه لا يخل بالظهور القادر فان لفظ الجلالة
غير موضوع لغيره لا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في
الجواب ان يقال يكفي في اثبات المقصود الاستعمالات السابقة على ذلك الاستعمال وعن الثاني
بالاستقراء فانا تتبعنا كلماتهم فلم نظفر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية وعند انعدام
الاطلاع بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم هذا ويبقى الظن كلاما في حجية الظن في مثل هذه
المسئلة الحق كما عليه المحققون امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة ومنهم من اوجب
وقوعه ومنهم من احاله والظاهر ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية او فيها وفيما يجري
مجريها الى غرض حتى انه ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا مطلعا على جميع اوضاع لغته
ينبغي ان يراد بالاشتراك مجرد كون اللفظ الواحد موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة
سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيتناول النقل للتعيين والارتجال فان حجة الموجبين
لا تقتضي تعيين النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلاثة نعم لو
اعتبر الحجة فيهما لم يتوجه القول بالاحالة ثم المراد بالوجوب لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية
اليه على التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها او بالامكان انتفاء ما يوجب شيئا
من ذلك وعلى هذا فلا يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من ان
ما لا يوجد لا اختلاف في معنى الوجوب ويلزم الاشاعرة المصير الى امكانه على اصلهم المعروف من
نفي التحسين والتقبيح ثم القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القران والحديث ووقوعه فيهما ايضا
على امكانه عدم ما يقتضي وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ
كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة وعسعس في اقبل وادبر وغيرها من
نقلهم اذا سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا ثم ثبوت الاشتراك في هذه الالفاظ يقتضي بوقوعه
في القران لوقوعها فيه من اوجب وقوع الاشتراك احتج بان المعاني غير

متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني
بقي ما زاد على عدد الالفاظ محرجا عن لفظ يكون بازائها وح فاما ان تلك الالفاظ وضعت
ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي تضمنها الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك
انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنويا والتالي باطل اما الملازمة
فلان هذا اللفظ يطلق عليهما اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصها لكان من
جهة وضعه لما اشترك بينهما وهو المقصود باللازم واما بطلانه فلان المسمى ان كان نفس
الذات فليس بمشترك وان كان صفة فهي في القديم واجب وفي الحادث ممكن فلا يكون
امرا واحدا والا لكان الواحد بالحقيقة مجازا او اجبا الذات وممكنا الاخرى وهو محال
اما عن الاول فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ بازاء احادها في
اوضاعها غير متناهية وعلى تقدير صحة وصدوره من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها
لامتناع تعقل امور غير متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو الوضع
فيما زاد عليه سلمنا لكن المعاني انما لا تكون متناهية اما بالنظر الى كلياتها العالية وما
قاربها فهي متناهية وح ان الوضع بازائها مغن غالبا من الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات
لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الالفاظ
من وقوع الاشتراك فيها وقد يجاب بمنع تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف بتراكيب
غير متناهية وان كانت الحروف التي تتركب منها متناهية كمراتب الاعداد ويمكن دفعه بان
القدر الذي يصح معه الانتفاع في الاستعمال متناه قطعا فتم به ما اراده الخصم الا ان هذا
لا يصح ظاهر كلامه ولو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح الانتفاع به من الالفاظ اقل
من القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك
لكان اقرب الى منهاج السداد ولم يحتج الى اخذ تلك المقدمات المتضحة الفساد لكنه ايضا
مدفوع بما عرفت نعم يتجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية

الاصلية

الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الى وضع اللفظ بازاء مسمياتها وتقلة الالفاظ التي يصح الانتفاع
بها بالنسبة اليها يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك عن محل النزاع اما
عن الثاني فبان المختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا لان الاختلاف في صفتي الايجاب
والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفيهما كما في سائر الصفات المتضادة مع ان هذا الدليل
على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك بل وقوعه وهو اعم مما ادعاه المستدل من
احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن و ان البيان ممكن بجوازه
القرائن الواضحة مع ان المفصل قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة دعت اليه من منع وقوعه
في القران انه لو كان مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة
وشيء منهما لا يليق بكلامه تعالى و ان المقام ربما يعين المعنى المقصود من غير حاجة الى قرينة لفظية
فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى
وفجرنا الارض عيونا فلا يلزم التطويل بغيرها نعم على ان اللفظ المشترك قد يكون انفع من غيره
وادخل بالفائدة بنحو ذلك فيخرج من حيثية مضافا الى ان المشترك لا يخلو من دلالة اجمالية والغرض
قد يتعلق بها كما علم انه قد اشتهر ان المجاز يستدعي قرينتين احديهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى
معينة للمعنى المراد من المعاني المجازية بخلاف المشترك فانه انما يستدعي قرينة واحدة معينة للمعنى المراد
من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق مبني على القول بان الكناية قسيم للحقيقة والمجاز
وان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع عدم جواز ارادة الملزوم معه فان المجاز يستدعي قرينتين
اي ما بد لتعلق الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك واما على ما حققناه في معنى الكناية وما
سيأتي تحقيقه من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقرينة المعينة في المقامين هي القرينة
المعينة للمعنى المراد والصارفة ثابتة فيهما من جهة المنع من الجمع الترادف واقع في اللغة لنص

ترادف

اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم حيث منع وقوعه وجعل ما عده منه من باب اختلاف الذات
والصفات كالحيوان والماشي او اختلاف الصفات كالمنشي والكاتب او اختلاف الصفة وصفة الصفة

كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك و ... بامرين ... ان احد الوضعين يغني عن الاخر لحصول المقصود وهو
الافهام به فيكون عبثا فيمتنع صدوره عن الواضع الحكيم ... انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف
المعرف وتحصيل الحاصل ... اما عن الحمل المذكور فبانه يضعف في كثير من الموارد بان يقال
كلما ثم فلا وجه لانه يتكلف من غير ضرورة تلجئ اليه واما عن الاحتجاج الاول فبانه انما يتم اذا كان المقصود
من الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به التوسع في المحاورة وتيسير التفنن
في الكلام نظما ونثرا لوزن او سجع وتيسير انواع البديع الى غير ذلك واما عن الثاني فبان الوضع
الثاني ليس لتحصيل التعريف الحاصل بالاول بل هو كما في الاسماء المتعددة للمحدود
واعلم ان ما ذكرناه انما يجري بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو ظاهر واما اذا كان
بالنسبة الى الالفاظ التي وضعها الواضع الاول فالذي اوردناه في معرض الاثبات لا ينهض حجة
عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ان يكون ذلك بحسب اصل اللغة مع احتمال
تاخر الحادث ومنهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه تبديل لفظ بلفظ اجلى ويضعف
ان الحد يدل بمفرداته على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى
الاجمالي بوضع واحد فلا تكون الدلالة من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما يعم التعريف اللفظي وكان
الحكم ايجابا جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجهة في الترادف اتجه ذلك ثم هل يجب صحة وقوع احد المترادفين
موضع الاخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا حجر فيه اذا صح وافاد المقصود وذلك معلوم
من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما وفيه نظر لانا نختار ان الامتناع
من جهة التركيب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر في استعمال احدهما ما لم يعتبره في الاخر كما
في الضماير المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك بان ذا ترادف صاحب ولا تقع مكانه في نحو
الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى الاضافة
وقد تقدم الكلام فيه ... المانع بانه لو صح لصح تبديل لفظ الجلالة في تكبيرة الاحرام بمرادفه
العجمي والتالي باطل اما الملازمة فلانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر وفيه

منع

منع الملازمة فانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما لان المقصود وقوع احدهما موضع الاخر
في افادة المعنى بحسب الوضع لا في ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض الائمة من
بطلان التالي بناء على صحته في صورة مخصوصة وقد يجاب بان المنع لاختلاط اللغتين وهو ضعيف لورود
الاشكال عليه بالتبديل الكبير ايضا بمرادفه ... [فصل] يعرف كل من الحقيقة والمجاز بعلامات ودلائل
نص اهل اللغة عليه مع سلامته عن المعارض وهو يوجب الوثوق بنقله كالتمسك بالادلة [illegible]
على دعواه مع الاقتصار عليه وكذا الخبر بكل اصطلاح اذا اخبر كذلك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف [الخبر]
واما عند التعارض فان امكن الجمع تعين والا فان كان التعارض بين النفي والاثبات تعين القول
بالاثبات ما لم يقتض الاخر ما يترجح به عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم
الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او بكثرة اطلاع نقلته
او حذاقتهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصور على الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقيقتها ومجازاتها
الا بالنقل واما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله بحيث يعلم او
يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المفردة
في هذا الفن كمباحث الامر والنهي والعام والخاص وطالما تراهم يستندون في تلك المباحث الى غير
النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد
ولان الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب
حصول العلم به فالعدول عنه الى [illegible] عدول عن اقوى الا ما ينتهي الى ضعفه وهو باطل و [منها] التبادر
وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن
القرينة في المعنى فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة لانه اذا تجرد عنها لم يتبادر معناه المجازي
الى الفهم ولا فرق في القرينة بين ان تكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ عن قرينة الشهرة لا يمكن
حال الاشتهار الا بتجريد النظر عنها لكونها لازمة له ومنهم من نفى تحقق ذلك وجعل تجرده فرضا لا
حقيقة له نظرا الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة

لا يخرج عن تبادره ويمكن جوابه بانا لا نجد من الالفاظ اذا اطلق تبادر منه معناه الحقيقي لكن النقض
ينصرف عنه الى معناه المجازي بملاحظة شهرة الاطلاق عليه فان التبادر المستند عند السامع
الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند حصوله ولو اجمالا ويمتنع مع قطع النظر عنها ولا نسلم انه لقائل ان
يقول لا فرق بين الشهرة في المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشئ
منها كما في سائر الحقائق فان الوضع بكل شخص نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف غالبا
بمراجعة الوجدان عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الانتقال ولا حاجة الى العلم بسبب من
التعيين او الغلبة بخلاف الشهرة في المجاز المشهور فانها قرينة على التجوز فلا بد من ملاحظتها ولو اجمالا
لتحقق الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا استند العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة وهذا لا يدفع
لرفع التحقيق ان حق التبادر الذي يعتبر علامة للحقيقة هو التبادر الابتدائي ولا ريب ان المعنى
المنقول اليه يتبادر من المنقول اولا بخلاف المعنى المجازي في المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث
كونه متفرعا على معنى اخر ولهذا يجد الاثار المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة ونحوهما مما يبتني
على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو اجمالا مترتبة عليه بخلاف المنقول فانه بعد النقل يخرج عن تلك
الاثار كسائر الحقائق وبهذا يتضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور ويسقط وهم من انكر الفرق بينهما
ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين في الفرق بين المنقول و
المجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف
ان التبادر في المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكال
انه لو صحت علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة في ان لا لفظ الا ان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق
وبطلان التالي يقتضي بطلان المقدم والجواب ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع
ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز وان المشترك
اذا استعمل في غير ما وضع له فلا ريب في كونه مجازا مع انه لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز
فلان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعاني وهو غيره قلنا لا نم انه يتبادر ذلك والا لزم ان يكون في

في المعنيين مجازا لتبادر غيره الذي هو مفهوم احد المعاني فيكون متواطيا في فرض مشتركا
وايضا اطلاق المشترك على مفهوم احد المعاني مجاز قطعا فيجب ان لا يتبادر والا انتقضت
علامة الحقيقة به والجواب ان المتبادر هناك انما هو كل واحد مما صدق عليه احد المعاني
وهو غيره ولا ريب في ان اللفظ حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان دلالة المشترك لا تتوقف على الارادة
فلا تتوقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور
بل لو صح ان يلتزم بعدم امكانها ولا ضير فيه لجواز ان يكون علامة الشيء اخص منه ويقس على ذلك
الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة ولك ان تمنع توقف دلالة
المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين
موردها و[illegible] ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل
بالوضع لا ينتقل من اللفظ الى المعنى الموضوع له فلو توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور
وايضا تبادر الغير انما يكون علامة للمجاز اذا تبادر نفي المعنى لا الموجود للنقض بالمشترك
وعدم تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان منشاؤه العلم بعدم الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون
الوضع محققا ويكون الجهل به مانعا عن حصول التبادر فلا يمكن الاستناد اليه لاثبات المجاز
الاشتراك والمجاز اولى منه لانا نقول فيكون العلامة حينئذ خلافية لوقوع الخلاف في الاصل المذكور
مع ان ظاهرهم الاتفاق عليها لعل ان الاصل يجوز اخراجه بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب
اطرادها فلا يصح ان يتغير فيها ويمكن دفعه بالعناية بعض طرقيها بها لا خروجها عنها هذا فلو توقف العلم
بعدم الوضع على تبادر الغير لزم الدور والجواب ان ما يتوقف عليه التبادر [illegible] العلم بالوضع
ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلا فلا يلزم الدور على ان ما يتوقف على
علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تنصيص اهل اللغة والتتبع في موارد اطلاق اللفظ والتصفح
في مواضع استعماله كما اذا استقرينا فوجدنا اهل اللغة يعرفون حيثما اطلقوا اللفظ بغير قرينة تبادر
اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره نصبوا عليه قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول ومجاز

بد لا لنا الغالب عليه ان تم دليلنا على التاخر على ما سبق وهذه الثمرة جارية ايضا بين القول بالوضع
التعييني والقول بالنفي مطلقا عند العلم بتاخر زمن الاستعمال عن زمن النقل واما في الجهل
به كما هو الغالب فقد قطع بعض محققي المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر باصالة التاخر لانها تعارض
بيقين سبق الاستعمال في الجملة بخصيصة الغلبة فلا يترتب الثمرة اقول اليقين السابق لحصول الغلبة
لا ينافي ترتب الثمرة بل غايتها الا ان يكون المراد ترتبها من حيث الوضع لكن يرد عليه منع ... ثم
المنع وايضا انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه اذا ادى الى عدم حصول
الظن به بحيث يكون التعويل عليه من حيث افادته كما في المقام وهو ممنوع فلا ثمرة بين القول بالنفي
مع اثبات النقل في زمانه وبين القول بالاثبات تعيينيا او تعينيا على تقدير العلم بالتاخر وكذا مع
عدمه ان اعملنا اصل التاخر والا فالثمرة ظاهرة بين القول بثبوتها بالوضع التعييني وبين القول
الاخير بل وما لا ثمرة بينهما ثم اقول وللقائل ان يرفع الثمرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت
في كلام الشارع مجردة عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويستند في ذلك
الى امور الاول ان الغالب المتداول استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية بحيث لا يحضر
البر دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم
الاغلب لكن هذا لا يطرد في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف المتشرعة
في معانيها الشرعية كما مر فحيث لا يعلم تقدم استعمالها على زمن الاشتهار كما هو الغالب فقضية الاصل
تاخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تقديما للمجاز الراجح الثالث ان
الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية باضعاف ما نقل لنا قطعا المعلوم استعماله
اياها في غير المعاني الشرعية زائدا على القدر المعلوم غير ثابت فحيثما تجد استعمالها ايا ها من دون
قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون القسم الثاني للشك في صدوره
عنه والاصل عدمه فان استشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة
في معانيها اللغوية فينتقض الاصل بهذا اليقين الاجمالي فالجواب عنه ما مر **فصل** اختلفوا في

ان

الذي يدعيه عدم تأخر حصول الوضع عنه

وما قررناه يتضح الحال في الثمرة بين المذهب المختار وبين سائر الاقوال

البحث في ان الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة منها او الاعم منها والفاسدة

ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهذا النزاع انما يتفرع على
القول بثبوت الوضع في هذه الالفاظ سواء قيل بالتعييني او بالتعيني في زمان الشارع او غيره
واما على ما نحرره الى الباقلاني من انها باقية على معانيها اللغوية كما في زمان ادرتها على تلك
المعاني الى زماننا هذا فان النزاع لا يتصور اليه وجه ظاهر ومن محققي المتاخرين من فرع النزاع على
القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل او لا و
ما نقله بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا ريب في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كلا او بعضا
في غير الصحيحة كما سيأتي فكيف يتأتى لاحد انكار ذلك فانهم جعلوا النزاع بين النفي والاثبات الكليين
نعم ربما يتصور النزاع في ان اهل الاصل استعمال الشارع لها في المعنى الصحيح على تقدير ارادة معانيها
الشرعية او الاعم منها ومن الفاسدة فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد عن تحرير المورد
وهل هي اسام للصحيحة او الاعم ظاهر او صريح في ان النزاع فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال و
دون التاويل فيه خروج عن الفساد وبناء على ما ذكرنا ظاهر الادلة الاتية ثم المراد بالفاظ
العبادات ما يكون مدلولها عبادات مخترعة في الشرع للتقرب بها كالصلوة والزكوة والحج و
الصوم دون ما ليس كذلك كالزيارة والعبادة والقراءة والركوع والسجود فان المدار فيها
على اوضاعها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في الشرع من شرط فانما هو شرط لرجحانها او مطلوبيتها
لا لحصول حقيقتها وسميتها فان القراءة المباشرة او المرجوحة قراءة حقيقة وكذا الركوع والسجود
وغير ذلك وهذا الظاهر لا ستر عليه اذا تقرر هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه
تبادر المعاني الصحيحة منها وقد عرفت انه علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصحيحة وعدم
تبادر المعنى الاعم منها وقد تقدم انه علامة المجاز فتكون حقائق في الصحيحة مجازات في الفاسدة
لا يقال ان اريد بالتبادر ما يكون ناشئا من الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود والا فممنوع
وصحة سلب الاسم عن الفاسدة لعلها مبنية على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة المعدوم تنبيها
نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها فلا تدل على كونها مجازا فيها لانا نقول معيار

الفرق بين النسبة في نظائر المقام انما هو الوجدان ونحن اذا رجعنا وجداننا وجدنا المعاني
الصحيحة متبادرة من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اطلاقها ونجد ايضا صحة سلبها عن الفاسدة
من غير ابتناء على التاويل فلا يصغى الى المنع المورد في المقامين   لا ريب في ان الشرع
مهيات مخترعة مطلوبة وهي ذوات اجزاء وشرايط فلا تصدى الشارع لبيانها ببيان اجزائها
وشرايطها واحكامها وحث في الخطابات على تحصيلها وظاهر ان هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث
كان اسهل الطرق في التفهيم والتفاهم بتادية الالفاظ مست الحاجة الى نصب الفاظ على تلك الماهيات
اما بالوضع فتقتضيه الحكمة والعادة ان يكون الوضع بازاء تلك الماهيات المطلوبة لا الاعم
منها لئلا يخل بتمام المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها مع ما فيه من الاقتصار على قدر
الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد الا مرحلة البيان وذكر الشرايط والاحكام
ونحو ذلك الا تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب حقيقة الا بها وعدم تعلق القصد
ببيان غيرها وعدم كون الشرائط والاحكام ثابتة لغيرها وظ ان هذه الموارد هي معظم موارد
استعمال هذه الالفاظ حتى لو نزيد استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقائق في تلك
الماهيات بالغلبة وهو المطلوب لا يقال يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في غير المعنى الاعم
واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم
سبك مجاز من مثله لانا نقول هذا بعيد فان الظ من تجوز لفظا في معنى اخر هو انه تجوز به فيه
لا في غيره ولا ينبغي التامل في حجية مثل هذا الظهور في مباحث الالفاظ   ما ورد في
الاخبار المستفيضة من انه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي الماهية عند انتفاء بعض الاجزاء
والشرايط فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها حتى يتم المقصود منها عند انتفاء غير تلك
الاجزاء والشرايط ودفع تلك العبادات بعينه القول بالفصل وامر دار بالمنع من تعلق النفي
في تلك الموارد بنفي الماهية جواز تعلقه بما هو خارج عنها كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة

لجار

لجار المسجد الا في المسجد ولا عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي في الروايات الثانية على
نفي الماهية غير ممكن لحضور الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قراءتها او كونه مصليا
ماموما وكذا الرواية الثالثة اذ قد يصح الصوم مع عدم تبييته من الليل والجواب ان ظ
اللفظ انما يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها وحمله على نفي صحتها بالتقدير او بالتجوز خروج عن
الظ فلا يصار اليه من غير ضرورة تلجئ اليه والحاقه ببعض نظايره قياس فلا يلتفت اليه وعلم
البطلان في بعض الصور لا يورث القدح في الحمل المذكور لشيوع التخصيص ورجحانه على
ساير انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايضا   ان جميع العبادات مطلوبة
للشارع متعلقة لامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من الفاسدة بعبادة وهو
المط اما الصغرى فلا ريب   اطلاق الاوامر المتعلقة بها وذلك ظ ان العبادة لغة
الا ما رجح فعله على تركه وظ ان الرجحان انما يتحقق بتعلق امر الشارع وطلبه لها فلا بد في
كونها عبادات من كونها متعلقة لطلب الشارع وامره وهو المقصود في الصغرى واما الكبرى
فظ ضرورة ان اوامر الشارع لا تتعلق بالفاسدة والا خرجت عن كونها فاسدة ويمكن ان
يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق
العبادة بما رجح فعله على تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعم من الراجح وغيره نعم
يعتبر ان يكون نوعها الحاصل في الجملة المتميز عن النوع بعبادة ولا يخفى ما في المقامين من التعسف
لا سيما الاخير   لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى
لكل الصحيحة او المبرئة للذمة او المطلوبة للشارع او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم
لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها ولا يمكن القول
بانها موضوعة لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها لفقد بعض الاجزاء منها ولا يصح اخذها
على وجه يعتبر الصدق عرفا للزوم الدور فان الصدق عرفا موقوف على الوضع فلو توقف الوضع
عليه كان دورا وربما يحكى عن البعض التخلص عن هذا بتعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة

انها موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وشبهها في غيرها وقد وقفت على مثل هذه
الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلاة اسم للتكبيرة والقيام والركوع و
السجود وان البواقي شرط المطلوبية وايد ذلك بنقل اتفاق الفقهاء ان تلك الامور اذا كان بخلاف ما اعتبرها
وفساده واضح للقطع بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة
بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة والقيام ولو حصلت مع سائر الاجزاء و
الشرائط والتزامه على هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى
كما لا يخفى على من وقف على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها
موضوعة للاعم من الصحيحة ومما يقاربها في الهيئة عرفا فلا يلزم الدور   انها لو لم تكن موضوعة
لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة والتقييد
على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا
الاصل ونظائره في اثبات الاوضاع   القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه   التبادر
وعدم صحة سلبها عن الفاسدة و   المنع من ذلك مكابرة لا تتمكن ما التبادر في ذلك غير مسموع
بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا لا يصلي لا يفهم منه الا انه مشتغل باتيان هذه الماهية
من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت فاسدة لم يعد
مناقضا للكلام السابق ولا منافيا لظاهره ولا نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكور ان القرينة
الحالية في مقام الاخبار قائمة على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها فهي بعد الاطلاع على السرائر كثيرا
ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل من تلبسه بتلك الافعال وتشاغله من
غير تعرض لبيان الصحة والفساد فيصلح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وقد ان يتبادر المعنى
من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له   ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة
على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص
لشهادة قوالهم دالا على زيد واصبعه دالا على تضمنه ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق

عند اشتغاله

عند اشتغاله ببعض اجزائه وزيادته عليها ويلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو المطلوب و
ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة يدفع عن صدق الاسم على الفاسدة حقيقة الا ان يدعى انتقال
الوضع الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصده الواضع بسبب غلبة العرف نظرا الى التغيير
قبل الصحة وهذا على الظاهر مما لا يمكن الالتزام به واما التمسك بالعلم الضروري بان الموضوع بازاء
نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقداره المخصوص فيصدق عليه حقيقة عند
نقصان جزء منه وزيادته عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذه المثابة لا سبيل اليه الا
والتعدية و   ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي مصليا
مال تشاغله بالصلوة درهما ان لا تبرأ ذمته باعطائه لمن يراه مصليا وان كان يعتقد في فعلي
مرتبته لعدم التزامه البحث عن كيفية صلوته وبطلانه على تصحيحها الواقعية باشتمالها الاجزاء والشرائط
وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز الايتمام و   اما اولا فبالنقض بالوقف على
لمن يأتي بالصلوة الصحيحة مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا
فبالحل وهو ان قضية اصالة الصحة في افعال المسلمين على ما تقرر في الشرع عدم وجوب البحث والتفتيش
في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف بعد ثبوت العدالة ولهذا نحكم بعدم
العدالة اذا انكشف الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبراءة فيما بل حينما اذا تبين الفساد
قبل الاعطاء ولو بفعل الفاعل ايضا وهو من اقبح المفاسد اللازمة على هذا القول اللهم الا ان
يتفصى منه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه وعلى قياس
الكلام في الايتمام واما ما يقال من ان افعال المسلمين انما تحمل على الصحيح عندهم دون الواقع فلا يجدي
في المقام فضعيف بل فاسد اذ لا دلالة لدليل ذلك في المقام ونظائره على الصحة الواقعية ولولا ذلك
لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد في ايديهم الى غير ذلك الا بعد العلم بحصول التذكية
الشرعية وهو خلاف الاجماع وسيأتي لهذا زيادة بيان في محله ان شاء الله و   ان هذه الالفاظ
مستعملة في الصحيحة والفاسدة فالاولى ان تكون موضوعة للاعم ليكون استعمالها فيهما على الحقيقة لا

هو الاصل و ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه ومعه لا يثبت المدعى لو تم

المدعاة كما مر مرارا على انا قد بينا انما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها و صحة

تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وصحة وصفها بهما ولولا ان المقسم والموصوف اعم لم يصح ذلك وان

التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا انه يريد صحة تقسيمها

ووصفها باعتبار معناها الحقيقي ممنوع و انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرر معنى الطلب في

الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل وكذا المقدم بيان الملازمة ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب

اذ هو معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوبي وهو المراد بالتالي واما فساده فظاهر وايضا لا معنى للصحيحة

الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الصحيحة لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة و

الصحة على الطلب انا لا نعتبر الصحة جزء لمدلول اللفظ بل نعتبرها صفة لخارج عنه فيصح فلا

تكرار ثم المراد بالصحة هو افتقار الفعل للطلب الواقعي فيتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور

واما الطلب الواقعي فيتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق

بالفعل الصحيح ايضا ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب بل يتعلق بالفعل من حيث هو وانما الصحة من لوازمه وتوابعه

او بما يكون صحيحا بذلك الطلب فلا اشكال و ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة

الصلاة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون

المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هنا بالاعادة الصحيحة على قياس الكلام في سائر الالفاظ و ان ذلك

لا يقتضي الا مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد

سبق العزم على الفعل والتشاغل ببعض اجزائه على ما ساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس

في شيء منها دلالة على المقصود اعلم وانها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي

باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي انما يتعلق بالصحيحة لان اداته انما تتعلق بما هو موضوع

بازائها على ما هو المفروض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقه بها والا لكان النهي عن امر ممتنع

وهو ممتنع واما بطلان التالي فواضح على ما سيأتي بيانه و ان هذا الدليل انما يجري اذا كا

النهي

النهي متعلقا بنفس العبادة وهذا مع قلته انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة

مع انه يمكن ان يكون المراد بها الهيئة الصحيحة تنبيها بالنهي على نفي الفعل الا المنع من ايقاعه او

يكون النهي متعلقا بما اريد به من الصحيحة حال ذكر النهي ويكون الفساد طارئا عليها بالنهي

لكن هذا انما يتم اذا كان العمل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي ويحصل بالنهي عنه انشاء

عدم مطلوبيته و انها لو كانت موضوعة بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد النذر

فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلاة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلان التقدير انها موضوعة للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم

النهي عنها وهو يستلزم فسادها على ما سيأتي وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ

التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور

منعقد و اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي فيه صلاة صحيحة فيأتي فيه الاشكال

المذكور بعينه بناء على الاعم ايضا ولو منع جواز تعلقه بها حينئذ لا يتجه لنا منع جوازه على التقدير

الاول ايضا الا ان يجعل تعلقه بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال

على ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح يجيء

فيه الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه بالصحيح واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر

يتعلق بالصحيحة والفساد انما هو بالنسبة الى تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر صحة تعلق

النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مطلقا اذ لا دليل عليه وغاية ما في

الباب ان يمتنع الحنث فيه ويكون اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يتوهم تعلق

النذر بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر به فيحنث بفعله وان وقع فاسدا وايضا

وجه كون النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر فلا ينافيه طروء الفساد من جهته نعم لا يتحقق الحنث

الا اذا اتى به فاسدا بالقرينة وهو لا يكون الا مع عدم فساده بالنذر و ما ذكره

بعض المعاصرين من انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلاة ماهيات متكثرة بحسب

اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض
والمضطر والآمن والخائف الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام
عديدة سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك
لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة وايضا لا مدخل لاشتراط شيء لشيء في اعتباره
في التسمية   اما عن الاول فبان مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب اختلاف
تلك الاقسام بحسب الماهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على ماهية
واحدة وهي ماهية الصحيحة سلمنا لكن لا نسلم بطلان التالي اذ لم يات عليه بحجة بينة واما
عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط زوال المشروط عند زوال
الشرط فهو يوجب انتفاء الاسم   ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وهو ان الفقهاء
قد اتفقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد
فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى
الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا تبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا
لاخذ شيء من الارض ونحوه ويتم الكلام في البواقي لعدم القول بالفصل   انهم ارادوا
بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونها ركوعا ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة
كما مر غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسماء العبادات بل هو على حد القيام والقراءة
والاستقرار ونحوها في انها باقية على المعنى الاصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها
بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما تخيل في ادلة الفريقين بقي الكلام في الثمرة فنقول ذكر
جماعة ان فائدة النزاع تظهر في اجراء اصل البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته
للعبادة والشك في المانعية راجع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى
الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل المذكور في نفيها بعد تحصيل ما
يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق

ثمرة

عليه

عليه هذا المفهوم ما لم يثبت اعتبار امر زايد شرطا او جزءا واما على القول بانها موضوعة
بازاء الصحيحة فلا ينفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن
التمسك به في نفي ما شك في اعتباره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي تقتضيه اصالة
الاشتغال على القول بالصحيحة وجوب الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة
للبراءة اليقينية لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط اجزاء وشرائط للماهية كما
توهمه البعض فيترتب عليه ما زعمه من ظهور الثمرة بين القولين في مسئلة الشك بل المراد
مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية والشرطية و
اما التوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحيحة اخذا بالمتيقن ووجهه واضح هذا و
التحقيق عندي ان اصل البراءة وما في معناه من الاصول الظاهرية كاصل العدم يتساوى نسبة
جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها الى القول بالصحيحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي
والاثبات لهما فالفرق بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتاخرين والمعاصرين غفلة
بينة ومن هنا نرى ان من يمنع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحيحة يمنع من جريانه على القول
بالاعم ايضا حيث يكون الشك في الصدق كما نبهنا عليه وفي حكمه ما لو شك في شمول اطلاق
الخطاب المتعلق بالماهية لمقيد انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح في ظهور الاطلاق
ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشهرة واطلاق اخر واما صحة الحكم
بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض
فمن جهة تحكيم الاطلاق كما اشير اليه وليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما توهم نعم يجري انه
ايضا حيث ينتفي العلم بالصدق او ينتفي ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالة دليل انضمامه الى
دليل اخر ويلزم ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحيحة كما عرفت فاتضح
مما حققنا ان الثمرة التي تترتب على القولين هي نهوض الاطلاق السالم عن المعارض حجة على
نفي ما احتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر في صدق الاسم فاما على القول بالاعم

دون القول بالتحصيل ثم فضيلته ما قررناه اولا عدم جريان اصل البراءة وما في معناه في نفي
الجزء والشرط المشكوك فيهما بحيث لا يقوم دليل على النفي مطلقا ومن المعاصرين من يرى جريان
الاصل المذكور في ذلك ما الذي يصلح حجة لهذا الوجه انا لو تركنا اعمال الاصل المذكور
في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة لزم الاجمال في ماهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء
مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان
وهذا لا يتم لانه يمكن رفع الاجمال عن الماهية باعمال البراءة وكذلك يمكن رفعه باعمال
اصل الاشتغال والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد رفع الاجمال عن
الظاهر واما اذا اريد رفعه بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه وقد يستند لفساد
التالي بامتناع تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للمكلف سبيل الى الامتثال به وظاهر ان
الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع لو لم يصح التمسك
بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية والتالي باطل بالاتفاق
فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء
كذا منها او لا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا
او لا فان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل قلنا مثله في المقام فانا
قد علمنا بعض الاجزاء والشرائط فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب
في ان تحقق بعض اجزاء العبادة منوط بوقوع بقية الاجزاء والشرائط فقضية الاشتغال بها
عدم البراءة بخلاف الاحكام الشرعية فان تحقق بعضها لا اناطة بتحقق غيرها فلا معارض لاصل
البراءة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطل الملازمة المتوهمة في البين ان التكليف
المتعلق بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما يتبين منها للمكلفين فيها فكما ان الحاضرين في مجلس الخطاب
اذا امرهم الشارع بعبادة ثم بين لهم بان ذكر لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا
بما اشتمل على تلك الاجزاء والشرائط المبينة وان احتمل عندهم ان يكون لها جزء او شرط لم يبينه

لهم فكذلك لنا اذ اعلمنا ان الشارع قد امرنا بعبادة وتصفحنا فوقفنا لها على اجزاء وشرائط
ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر المبين وفيه لان الحاضرين
لمجلس الخطاب يمكنهم التمسك في حصر الاجزاء والشرائط في الامور المبينة بعدم جواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب او الحاجة لتيسر البيان وقبح التعويل على البناء على الاحتياط مع
عدم التصريح به واما من بعدهم فقد يتعذر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يبعد
حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبراءة اليقينية ونقول
ظاهر الاقتصار في مقام البيان يعطي الانحصار فلهم ان يعولوا عليه واما غيرهم فربما لا يتيسر
لهم ما يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر اصالة عدم تعلق الوجوب النفسي
بتلك الاجزاء والشرائط استصحابا بالحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك
الماهيات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه لانه ان اريد بهذا الاصل اثبات تعلق
الوجوب النفسي بماهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها الا
عند المحققين والا فلا جدوى له في المقام وهو مختص بنفي المانع اصالة عدم منع
ما يحتمل مانعيته استصحابا بالحالة السابقة لا سيما اذا كان طاريا في اثناء العمل فتضاده
ح باستصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قدح العارض
او عروض القادح فكما لو علم مانعية النجاسة وشك في عروضها او شك في نجاسة ما علم
بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وحصل الامتثال بالفعل على تقديره فكذا
لو علم عروض نجاسة وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليها
في الامتثال وفيه لان الاستصحاب على عدم طرو المانع المحتمل طروه يا انه او منع الطاري
المحتمل مانعيته كما في المقامين الاولين فان قضية الطهارة الثابتة او الابقاء بها شرعا ما لم يعلم رافعها
دافع فحيث شك في عروض الرافع او رفع العارض يصح التمسك باصالة بقائها بخلاف المقام
الاجزاء اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على تقدير عدم طرو الرافع او رفع الطاري الا الاشتغال

فيستصحب الى ان يثبت الواقع فيجب الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة والاحتراز
عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت بغير ذلك واما عدم المانع فيرجع الى حصول
المطلوب على تقديره فهو مخالف للاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن ولا يجمع تقاديره
مطلوبا غاية الامر ان الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير فيقتصر عليه ويستصحب في غيره
حكم السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات موضوع الشرط
فيجب الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على حصوله على تقدير مقارنة الشرط وقضية
اعتباره في الاخير نفي الاشتغال وهو غير مستقيم لانه يرجع الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل
وهو خلاف الاستصحاب واما التمسك باستصحاب بقاء صحة الفعل حيث يصادف المانع المحتمل
في الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة اجزاء الماتي بها اولا بعد طرو المانع المحتمل الى
فغير مجد لان البراءة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم ما نعيته الطاري
بذلك او صحة بقية الاجزاء او الكل فساقط لما عرفت من عدم التعويل على الاصول المثبتة
ما ذكره الفاضل المعاصر في مسئلة اصل البراءة ومحصله ان اصل البراءة ما لجزء والشرط
المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية والشرطية يفيد ان الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء
من الادلة فيبني على مقتضاه لان ذلك قضية قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف والا
القدر المتيقن من التكليف الاتيان بالقدر المظنون اذ لا اجماع على التكليف بما زاد على المظنون
ولا دليل على انا مكلفون بالواقع لا يقال قضية الخطابات الشرعية ذلك لما تحقق في محله
من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع توجه تلك
الخطابات الينا بل الى المشافهين خاصة فيختص الدليل بحقهم فالاجماع وهو لا يساعد
على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بادلة الشركة في التكليف لكان
لنا منع كون المشافهين مكلفين بالواقع ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل
ان البيان لهم بخطابات لفظية وهي لا تفيد القطع بالمراد ولو فيما لنا وانما تفيد الظن به وهذا

يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون من عداهم ايضا
مكلفين بمظنونهم فيثبت المطلوب انا اصل البراءة واصل العدم ان قيسا الى الواقع فلا
يستلزمان حصول الظن بمفادهما قطعا وهذا واضح وان قيسا الى الظاهر فالحق ان اصل البراءة
يفيد القطع بالبراءة الظاهرية عقلا ونقلا اذ لا يخلو الواقعة عن دليل الاشتغال بالكلية ويكفي
لا يفيد علما بها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء و
الشرط المشكوك فيهما وهو قضاء العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البراءة
اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكليف كان بعينه اصل البراءة وقد مر الكلام
فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى
اصل البراءة وان اريد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل باثباته الا حيث
يعلم العدم كما سنشير اليه في محله ان شاء الله تعالى ومن الواضح ان المقام ليس منه نعم يمكن استفادة
ذلك من النقل لكن الشان في بيان وجهه كالشان في كلام المعاصر واما التمسك بقاعدة انسداد
باب العلم على حجية الظن المستفاد من الاصل على تقديره افادته له فغير مرضي لانه انما يقتضي حجية
الظن في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام كما تحقق في محله واما جعل التكليف متعلقا بالماهيات
الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لانه ان اراد ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية
دون الواقعية فظاهر انه خطأ عند من لا يقول بالتصويب والادلة التي تقرر في محلها على ابطال التصويب
من الاجماع وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكاليف الظاهرية متعلقة بها مع تسليم ان
التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الواقعية ففيه ان قضية ثبوت التكليف بالماهيات الواقعية
وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البراءة عنها فلا يتم التمسك بانه لا دليل ولا
اجماع على ثبوت التكليف بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالماهيات الواقعية تكليف بالمحال
بمكان من السقوط لان ذلك انما يلزم اذا كان التكليف بها مطلقا واما اذا كان مشروطا بعدم تعذر
معرفتها ولو بمساعدة طريق معتبر فلا نظر ان اعتبار الشارع في معرفة الماهيات لطرق ظنية لا يوجب

ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالماهيات الواقعية مطلقا وان
لزم سقوط التكليف بها عند عدم مساعدة الطرق على معرفتها فالحكم الشرطية ودعوى
ان الخطابات اللفظية لا تفيد العلم بالمراد مطلقا او غالبا حتى في حق المشافهين مجازفة بينة يشهد
بفسادها الرجوع الى المحاورات العرفية مع انه يلزم على الاول ان تكون المسائل الشرعية باسرها
حتى الاصولية منها ظنية وفساده مما لا يخفى على ذي مسكة عموم قوله ما حجب
الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ونحو ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن امتي تسعة منها
ما لا يعلمون ومثله قوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم فان لفظة ما للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط
ايضا لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء
والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل الاشتغال على وجوب
الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا حجب في
الحكم الظاهري وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق حلول في الظاهر لا يصدق في حقه حجب العلم
قطعا والا لدلت هذه الرواية على نفي حجية الادلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين
والاستصحاب ونحو ذلك مما يفيد العلم بالظاهر فقط ولو التزم بتخصيصها بما دل على حجية تلك
الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة بقاء الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب
ووجوب مقدمة العلم بل التحقيق عندي ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها
على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم واثباته بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية
الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا ومرفوعا عنا في الظاهر ويكون مكلفا بما عداه لا يكون
تكليفنا الا ان ما ثبت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظاهر يجب الاتيان به في الظاهر قطعا كما
لو قام عليه بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في
الظاهر بل بمجرد بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر ويتمان بالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات
ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين موارد التكليف

ويرتفع

ويرتفع عنها الابهام والاجمال وينتفي الاشكال ولو تشبث مانع بضعف عموم الموصول لتردد
ادعى ان المتبادر منها نفي المؤاخذة لا الوضع انما هو الحكم التكليفي فقط لامكن دفعه بعد التسليم
بان ضعفه منجبر بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر
وربما يظهر ايضا بالتفحص في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصه
بالموارد التي تفصل فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظر اليه
لانا نراهم قد يتمسكون باصل الاشتغال والاحتياط ايضا والتنزيل على ذلك طريق جمع بينها
ومما يؤكد ما ذكرناه ان مرجعه الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهم على الاعتماد
بنظائره في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول
بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه واعلم انه يمكن ان يستدل على نفي
ما شك فيه من الاجزاء والشرائط المشكوكة بالاخبار الواردة في بيان العبادات فعلا او
تقريرا فان ظاهرها الاقتصار يقتضي الانحصار كالاخبار المشتملة على ذكر الوضوء البياني وكقوله
الوضوء غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلاة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء
دون الشرائط وكحديث حصر فرائضها في خمسة او بعضها الا ان ظاهرها الحصر بالنسبة الى ما
يطرء في اثناء الصلاة المفروض ان لكن ذلك لا يجدي عند التعارض والشك في الدلالة
اما ما يقال من ان سبيل بيان الماهية منحصر في الاجماع ويوجد مواضع الخلاف بان الخلاف اذا لم
ان دليله لو كان باطلا لكان الماهية على حسب ما يقتضيه دليل الخصم وان لم يصرح بذلك كفى ذلك
في كون الماهية اجماعية اذا ظهر للخصم بطلان دليله ففيه ان تسليم المخالف لذلك مما لا يحصل العلم به
في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده دليل اخر ليساعد على مختار الخصم او يكون عنده دليل اخر كذلك
توجب المصير الى قول اخر لا يقال يمكن دفع الاول بان المخالفة للخصم من مقام الاستدلال والثاني بان
القول الاخر ان كان ثابتا بين الاقوال فعدم الاحتجاج له ظاهر في عدم كاشفية الاقوال فهو خرق
للاجماع المركب فيعلم به بطلانه بطلان دليله لانا نقول اما الاول فلقوة بان التعويل في

ذلك على الظن بصيرة الاجماع ظنيا فيسقط عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما مر
وندفع الثاني بان المقصر ان كان مسلمة الخالف على حجية الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت
بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله يرى التوقف او
الاحتياط ولا يبنى على ما يقتضيه دليل الخصم على انه لا اختيار فان المخالف انما يبنى على ما يقتضيه
دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب ظن الخصم غايته ما في الباب ان الخصم يظن بما يبطلانه
بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمسلمية المخالف دون القطع به كما هو المعتبر في الاجماع
مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثاني كيف ولو تم
ذلك لكانت جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكر ولا ستر به بفساده وبالجملة فالمدار
في الاجماع عند من اعتبر القطع بموافقة المعصوم فظن ان الطريق المذكور بمجرده لا يوجبه وههنا

فائدة الاولى

احدث بعض متاخري المتاخرين في المقام قولا ثالثا فقصل بين الاجزاء والشرائط فقبل الاول
في صدق الاسم دون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء
الاحتمالي وكانه نظر الى ان جزء الشيء داخل في ماهيته ومقوم لحقيقته فيتعين اعتباره فيه بخلاف
الشرط فانه انما يعتبر في المطلوب منه ولا مدخل له في الصدق وحاصله ان القول بالصحيح انما يصح على اعتبار
ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم ولهذا القول بالاعم لا ينفي اعتبارها فيه الشرائط ضعفه
ظاهر لانه ان عول في ذلك على التبادر الظاهري فلا فرق في الصدق بين فقد الجزء او شرط فان
عول على التحقيق الذي اسلفناه فهو يقتضي اعتبار الشرائط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة
في الماهية ان اريد بها الماهية المطلوبة فالشرائط ايضا كذلك او مطلق الماهية فممنوع [illegible]

الفائدة الثانية

لما انصادر [illegible] لحق ان الفاظ المعاملات ايضا موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا
بانها اسامي للاثار المخصوصة فقط او قلنا بانها مشتركة بينها وبين الصيغ المستعملة لها اما على
الاول فظاهر اذ لا اثر في الفاسدة سوى ظن من لا خبرة له بالواقع بحصوله لان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثاني فلان وصف كونها اسبابا لها اسبق في صدق

الامر

الاسم للقطع بان شل عقد النائم والساهي والهازل ليس بعقد ولا ايجاد ولا نكاح الى غير ذلك
وبالجملة فالحجة على ما اخترناه تبادر الصحيح عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسد واذا ثبت ذلك عرفا
ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل واما ما ثبت لها في الشرع من شرائط مستحدثة فاما
شرائط التحقق معانيها اللغوية والاثار او العقد المستتبع للاثار نظرا الى ان ما ذكرناه من عدم
النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها اياها في ذلك من حيث ان المرجع في
هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المتداولة الحقائق المعهودة بين اهل العرف بخلاف
الفاظ العبادات ومنشاؤه ان العبادات هيئات مخترعة في الشريعة ليس لاهل العرف سبيل الى معرفة
جزئياتها فلا يمكن تشخيصها الا بتنصيص من الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مدلولها كانت
معروفة عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمع اطلاق الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى
تلك المعاني فيتعين اخذها على حسب ما تداولت بينهم ما لم يقم دليل على اعتبار امر زائد فيتبع
قال الشهيد في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق
على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو
الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا
صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا
انتهى وانت ترى انه يريد بقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على
الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره والاطلاق في الاوامر الشرعية كما توهم بعض المعاصرين
[illegible] الفاسد الذي منع اطلاق اسم الفاسد عليه ما يكون فاسدا قبل تعلق علم تعلق
[illegible] في جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة
ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر بالطلب بها فلا يكون المنع المذكور معقولا وان اعتبر التعميم بحسب
الواقع فلما اتى ان يمنع لزوم تقدم مطلق الامر بها انما ثبت انها برهانا لما ان يكون فاسدا بالقياس
الى الامر المتعلق بها به فما ذكره في غير الحج غير سديد وما ذكره فيه غير سديد لانه انما تعلق به الامر لا

لا يكون فاسداً بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من تعريفه وان اراد ما يكون فاسداً بالقياس
الى امر هذا مع بعده عن مساق كلامه جداً لا يناسب ما عليه تفريع مسئلة لا يخفى هذا
وفيما ذكره الشهيد نظر من وجهين اما اولاً فلان وجوب المضى فى فاسد الحج لا موضوعاً
بازاء الاثم فانه مع اشتغاله بفاسد الصوم حيث يجب المضى فيه مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة
فان فعل الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر الثانى لموافقته له وان كان فاسداً باعتبار الامر الاول فاتيته
فيه ايضاً لا حقيقة للصحيح قلنا الامر الثانى انما يتعلق بالاتمام لا بتمامه لامتناع تعلق الامر الحقيقى بالفعل
السابق ولا ريب ان الباقى بعض الحج فلا يكون حجاً ولهذا لو نذر الحج لا يبره ذمته به نعم يصح وصف
الافعال التى تقع بعد الافساد بالصحة بالقياس الى الامر الثانى كما يصح وصفها بالفساد بالقياس
الى الامر الاول واما ثانياً فلان ما ذكره من التمثيل بمن حلف على ترك الصلوة والصوم فان قام منه
بين ما اذا تلبس به صحيحاً فيحنث او فاسداً فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث
يتعلق بوجوب التنفيذ وصف الصحة عن مورده لامتناع توارد الامر والنهى على شئ واحد فلا
تتحقق الدخول فيه صحيحاً ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم الحلف ولو وجه وقال تقدم
ولو مثل بمن نذر ان يعطى مصلياً درهماً فاعطاه لمن دخل فى صلوة صحيحة ثم افسدها كان اولى
هذا وقوله وساير العقود يحتمل ان يكون عطفاً على الصلوة وان يكون على الهيئات الجعلية لكن
يشكل الاول بان هيئات المعاملات ليست من المجعولات فى هذه الشريعة بل كانت متداولة بين
اهل اللغة لظهور ان معايش الانام لا تنتظم بدونها ولهذا يرجع فى تعيين مداليلها الى العرف
واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة فى الجملة ولو بالتصرف عليها او باعتبار بعض
الشرايط او انها من المجعولات الشرعية فى الجملة ولو فى الشرايع السابقة وكيف كان فلا اشارة فى كلامه
الى ثبوت الحقيقة الشرعية فى الفاظ المعاملات فما زعمه الفاضل المعاصر من ان فى كلامه المذكور دلالة
على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية فى الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا
القول عن احد نعم ذهب العلامة فى نهايته الى ان صيغ العقود منقولات فى الشرع من معانيها

اللغوية

اللغوية اعنى الاخبارات الى معانيها الشرعية اعنى الانشاء محتجاً عليه بانه لولاه لزم الكذب
او مسبوقيته كل صيغة باخرى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولاً بثبوت الحقيقة الشرعية
فى الفاظ المعاملات بل فى خصوص الصيغ فلا يذهب عليك ضعف ما ادعاه اذ الدليل
الذى يتمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت فى الانشاء مجازاً بمعونة
قراين حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شئ من المحذورين ولعله مبنى على القاعدة المشهورة
من ان العقود اللازمة لا تنعقد بالالفاظ المجازية وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما
يكون مجازاً بعيداً او ندعى ان هذه الالفاظ قد نقلت بالغلبة فى اصل اللغة الى معنى
الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق
فى مقام العقد اختلفوا فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد الى اقوال
ثالثها الجواز فى التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز فى المنفى دون الاثبات ثم
من المجوزين من ذهب الى ذلك بطريق الحقيقة مطلقاً ومن هؤلاء من زاد انه ظاهر فى الجميع
عند التجرد من القرينة وقال الباقون انه بطريق المجاز ومنهم من فصل فجعل فى التثنية
والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض فى الادلة من تحرير محل النزاع
فنقول لاستعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد وجوه ان يستعمل فى معنى يتناول
جميع معانيه او جملة منها كمفهوم المسمى ومفهوم احدها ولا نزاع فى جوازه فى الجملة فان كان
ذلك المعنى احد المعانى التى وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازاً او بغيره فغير
العلاقة وهذا هو الذى يسمونه بعموم الاشتراك ان يستعمل ويراد به كل واحد
من معانيه على وجه الترديد والبدلية كالنكرة سواء جعل الترديد شطراً من المعنى او شرطاً
للحوق الوضع به ولا ريب فى عدم جواز ذلك حقيقة خلافاً لصاحب المفتاح حيث زعم ان
ما وضع له اللفظ كل واحد منها بعينه وهو مغاير لكل واحد منها بعينه ولا مجاز لعدم العلاقة
الصحيح بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق

استعمال مشترك در اكثر

للحقق قد يشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوص حيث لفظ وجه التوديد بالقياس بخلاف
المشترك فلا يصح اعتبار التوديد فيه ما لم يتضمن او يقيد معنى اريد وهو مقتضى الفساد
وقد ينزل كلام السكاكى على ارادة مفهوم احد المعانى فيرجع الى القسم السابق واما
نحو مررت باحمدكم وباحمد بالتنوين فيؤول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل
الشركة ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم
به ايضا من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا للنفى
والاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه مجازا مع ثبوت الوضع يكون حقيقة
ومع انتفائه يتبع العلاقة فيجوز معها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل
في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه الاول وهذا الوجه ان شمول المعنى المستعمل فيه للمعانى
على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده وعلى الثاني من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظاهر ومن منع الاستعمال على
الوجه الاخير مع حصول العلاقة فقد سها سهوا بينا ان يستعمل في كل واحد من المعنيين
او المعانى على ان يكون كل واحد منها افرادا للفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك
وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعانى بملاحظة العلاقة مع الاخر وبلا ملاحظة
الوضع في بعض والعلاقة في اخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقية والمجازية
ويجئ الكلام في صحة جوازه مما يتعلق بمطلوب معا في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال والهمال
الوضع وجوازه غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه وجملة منها ويراد بحسب كل وضع
معناه وهذا محل النزاع ولا فرق بين ان يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفى والاثبات
او المجموع كما في صورة التكرير ويظهر من صاحب المعالم ره ان النزاع في استعمال اللفظ المشترك
في المعنيين او المعانى على ان يكون كل منها مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى وهو غير مستقيم طردا
وعكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معان حقيقة او مجازا او مناطا حيث يعتبر تعلق
الحكم بكل واحد من المعانى بل ربما يدخل استعماله في معنى متناول للمعانى اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد .

مع

مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج منه استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه على الوجه الذي
قررناه فمحل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام في جواز استعمال المشترك في معنييه
او معانيه الحقيقية حقيقة ولا يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين او المعانى فالقول بجوازه
مجازا نظرا الى استلزامه فوات جزء المعنى اعنى قيد الوحدة ويكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء
خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعماله في معنييه او معانيه المجازية وهو نزاع اخر يختص
مورده بالفرض المذكور وبعد التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع فهذا كونه
من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي ثم استعمال المشترك في المثنى والمجموع في اكثر من معنى واحد
يتصور على وجهين ان يعتبر التعدد المفهوم بالتثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من
المعانى المرادة من مفرده بالنسبة الى اللفظ الماخوذ فاحاده بمعنيين او معان من مدلوله والاول
مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من التثنية
والجمع ماخوذا بالنسبة الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد الاتحاد حقيقة فان ذلك لا
يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد وعلى هذا فمعنى عينين فردان من
الجارية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلثة افراد من كل واحد او اكثر على حسب ما اريد
من هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه
وعلى هذا فمعنى عيون عين فكرر ثلثا فما زاد ويراد بكل معنى ان فصاعدا متفقا او مختلفا او
شمل الكلام في التثنية ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة الى المجموع ويكون المراد في المثال
المذكور فردين من معنيين او افرادا من معانيها ولا خفاء في ان النزاع فيه يطابق الوجه الاول والتحقيق
انما يفهم على النزاع في المفرد جوازا لحقيقة ومجازا او نزاع الفصل بين المفرد وغيره في ذلك مبني
على الوجه الثاني كما يشير اليه حجتهم ثم تفصيل الاطلاق كلماتهم مادلتهم في المقام عدم الفرق بينهما اذا
كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين او افرادي وتركيبي لكن قد عرفت سابقا في بعض المباحث
السابقة ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهور هذا في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز

بالتحقق بل لعله لتقدير عدم ارادة احد المعنيين منها اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون
بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والحاصل انهم لم يتفطنوا
الا لندرة ذلك في عنوان الباب ولا لشمول ادلته ولعله لم يتعرض احد منهم لتفصيل المقام ثم انهم
وان جوزوا النزاع في المشترك وفسره كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره بما يقابل المنقول
والمرتجل لكن الكلام يسري اليهما والى ما يكون فيه الوضع عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان
الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق فلو جوزوا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين
فاذا تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مطلقا
لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا من غير فرق بين الاقسام المذكورة لا انه غير جائز في المفرد
حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما ينساق عليه التحقيق عبارة عن نوع تخصيص ينشأ من الواضع
ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو الظاهر من
تعريف الآخرين له بانه تعيين شيء لشيء الخ فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا
في المعنى الذي بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين
وان اريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما
نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من الوضعين لا يقال فعلى هذا البيان يلزم
ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من وضع واحد وخصوصا اذا وضع في زمن واحد لان قضية كل
وضع نفي الاخر على ما قررت من التنافي لانا نقول الوضع تخصيص جعلي منوط بتوظيف الواضع فلا
استحالة في موارد تعدده على اللفظ الواحد في نفسه لا بد وان تحقق مدار الجعل والتوظيف
ولا من حيث الحكمة لعدم ترتب قبح عليه ولا من حيث الاستعمال لان غرض الاشتراك ما قرره الواضع انما يلزم المستعمل
التابع لوضعه له في متابعته له لا غيرها وقلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب وضعه
او قلنا بانه يضع اللفظ معه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان مورد ان اطلاق الوضع الا انه لا يقع
لا مقيدا بعضا ان مقتضاه لا يلزم لغير المتبع له لعدم مساعدة ما يدل على اعتباره على الاطلاق فيظهر ان الواضع

لا يتبع

لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزم احكامه هذا ما يقتضيه النظر الصحيح والاظهر ان ان
يقول لا نم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى الحد الدال عليه بنوع او مول بل عبارة عن
جعل المعنى لازما للفظ تابعا له فاثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتبعية دون الاختصاص
وعلى هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما ينافي مقتضى الوضع لجواز ان يكون
للملزوم واحد لوازم وتوابع متعددة ولا يخفى بعده الثاني الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب
من قديمها وحديثها وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومجاري كلماتهم فلم نجد فيما عندنا احد
مثل هذا الاستعمال ممن يعتد منهم بكلامه في نظم لا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك في سائر اللغات
التي وقفنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع الاشتراك بينهم ومسيس الحاجة كثيرا الى التعبير عما زاد
على معنى واحد ولا خفاء في ان عدم الوجدان في مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود
وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز اذ ان لم يوجب العلم به فقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة في مباحث
الالفاظ الثالث ان الذي ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في معنى واحد واما استعماله
فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه ومجرد اطلاق الوضع على تقدير تسليمه مع
بعدم مساعدة الطبع عليه فقضية كون الاوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم الرابع
ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما ثبت مع الانفراد وحال الانفراد فيلزم ان يكون
الوحدة جزءا للموضوع له وح فاستعماله في الزائد على المعنى الواحد اخلال بالوضع وفيه نظر لان
حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع فهو مغن لشرط الوحدة وقد انكره وما زعم من ان هذا الاشتراط
يقضي بجزئية الوحدة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضية الاشتراط خروجه لغيره وان لم يعتبر قيدا
و شرطا فلا يقتضي منع الاستعمال في غير حال [illegible] عند تعذر الحال التي سمي بها
حيث لم يعتبر بقاؤها في التسمية الخامس ان اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون
موضوعا للمجموع ايضا او لا يكون فان كان الاول فان اريد به المجموع فقط كان مستعملا في بعض
معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد كل واحد ايضا لزم التناقض لان ارادة كل واحد تقتضي

الاكتفاء به وارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء به وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله
فيما استعمل الا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شيء من معانيه ولا كلام فيه ولو اريد
كل واحد من معانيه لزم التناقض كما مر اذ يقتضي ارادة احدهما الاكتفاء به ويقتضي ارادة الآخر
عدم الاكتفاء به والعجب من العلامة حيث ذكر هذه الحجة في قولنا فيكون مجازا وتمسك بها
على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت
في استعمال اللفظ في نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع وكلا من التقديرين
الاخيرين ولا اشكال اذ لا يلزم ان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اريد من اللفظ وانما يقتضيه
لو لم يكن غيره مرادا ايضا واذا اريد الاكتفاء به بحسب الارادة فلزوم التناقض ممنوع و ما استدل
به بعضهم وحصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه لو جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة والتالي باطل فكذا المقدم
بيان الملازمة ان المفروض كون اللفظ موضوعا لكل من المعاني ومستعملا فيه ولا نعني بالحقيقة الا
ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيدا بكونه وحده فاذا استعمل
في الجميع كان المراد به كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الاستعمال
وذلك تناقض واورد عليه بعضهم بان المراد استعماله في معنييه لا بقيد الوحدة فانه يمنع كونه مستعملا
في معنييه لفوات بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة فهو مجاز في البحث المجرد التشبيه وهو قليل الجدوى وهذا
لا يرد مع ان اصل الدليل كما ترى مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها بقيد الوحدة وهو عندنا فاسد
كما سيأتي في تقريره عليه مضافا الى ما في الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم
جواز الاستعمال في المفرد مجازا مطلقا مضافا الى شمول بعض الادلة السابقة له ان الغرض استعمال اللفظ
في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى
الحقيقي نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تحرير محل النزاع ان ارادة كل واحد من المعاني
مبني على تقدير الجواز منوط بملاحظة وضعه بانفراده فالاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا
على ان القائل بمجازيته انما يقول به من جهة مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة

فيتجرد

فيتجرد عنها لضد استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون من استعمال الموضوع في الجزء ونحن سنبين
فساد ذلك ونحقق ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية
مع الاغماض عن ذلك فالمجاز يتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما عرفت من
شياعه الاستعمال وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جوازه في التثنية
والجمع حقيقة ان دلالتهما انما هي على التعدد في افراد مدلول المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد
الا احد المعنيين او المعاني كما بيناه لم يكن التعدد المستفاد منهما الا بحسب احد المعنيين ولنا
على عدم جوازه فيهما مجازا ان ذلك اما بالتصرف في مدلول المادة اعني المفرد وقد عرفت
فساده او بالتصرف في الاداة باستعمالها مجازا في افادة التعدد في لفظ المفرد في ارادة بحسب
كل معنى او في افادته بالنسبة الى ما اريد من المادة وما لم يرد منها وكلاهما مما لا يساعد عليه الطبع
ولا الاستعمال على جوازه فان معاني الحروف انما تعتور على المعنى الذي اريد من مدخولها دون
لفظها او معنى آخر لم يرد من مدخولها الا ترى ان اللام في قولك العين للاشارة الى ما اريد
من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة الى اللفظ او معنى آخر لم يقصد في الاستعمال
كالجارية وكذلك التنوين في قولك عين وعلى هذا القياس بقية اللواحق ولا فرق في ذلك
بين ان يعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني او بالنسبة الى الجميع
فقط حجة من اجاز مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل
في الجميع فلا بد من الغاء هذا القيد دفعا للتناقض فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
مجازا وهو غير سديد لما سيأتي مما اشترطنا في عكسه ان اللفظ غير موضوع للمعنى مع قيد الوحدة قطعا
ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالتضمن على ان
الوحدة ان اريد بها ما يتصف بها المعنى في نفسه باعتبار بعض مفهوما او مصداقا مع كونه حشوا اذ
كل معنى فله في حد ذاته وحدة ... في ذلك ... جواز ارادة جميع الوحدات وكذا لو جعل اللفظ
موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقها فان اعتبر في معناه باستقلاله

او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف ولمعنى آخر
وهو انه معناه وحده لا مع غيره او ان اللفظ مستعمل فيه وحده او يراد منه وحده على طريقة الاخبار
صح ما ذكره من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد مشتملا على معنى مفرد وجملة
خبرية تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع من حيث الوضع وغاية توجيه كلامه
ان يقال المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد اى المنفرد عن غيره فى تلك الارادة او ذلك الاستعمال
بمعنى وحدته سواء اعتبرت معنا اسميا او حرفيا بان اخذت آلة لملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة
فى مدلول اللفظ كما فى دخول الالف والنون فى مدلول اسم الانسان فيستقيم ما ادعاه المستدل من التنافى
ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنهما ضعيفان لا سيما الوجه الاول لشهادة التبادر بصحة الاستعمال على خلافه
كما مر ومما ينبه عليه انا اذا راجعنا وجداننا لنتعقل وضع اللفظ للمعنى وجدنا نحصل اللفظ موضوع لنفس المعنى
من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان فى جميع الاوضاع
مع ان ما ذكره على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا اللفظ للمعنيين على الاشتراك من غير ملاحظة
امر آخر فلا ريب فى جوازه فلا اشعار به فيلزم منه الالتزام بجواز استعماله فى المعنيين حقيقة لا شعار المانع
مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما فى غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه
مرادا منه او مستعملا فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا وجعلوا اطلاقه عليه بدون الشرط
حيث يراد معه غيره استعمالا بعلاقة المشابهة لكان اقرب الى السداد واسلم من الفساد بالنسبة الى
ما التزموا به من جزئية الوحدة وقد يستدل على القول المذكور بان المتبادر من استعمال اللفظ استعماله
فى معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا فى التعدد و ان الاستعمال من حيث
نفسه لا وضع له وانما الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز
مجرد منا جاز حقيقة ان اللفظ موضوع لكل من المعانى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز ان يستعمل
فيهما نادرا على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعانى المرادة انه استعمال اللفظ فيما
وضع له فيكون حقيقة فى الجميع و يظهر من تقرير الحجة على المنع واجابة عنها فى المعالم بما يرجع حاصله

المنع

الى منع الدليل فى المفرد لتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزء المعنى منافية لارادة غيره
وتسليم المدعى فى التثنية والجمع لانهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف على معان مختلفة وجه فساده
واضح مما قررناه من منع تبادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم منافاتها لارادة معنى واحد من حيث الوضع
وعدم كون التثنية والجمع فى قوة تكرير المفرد مطلقا بل مع اتحاد المذكور مضافا الى ان الكلام على تسليم ما ادعيه
هذا القائل فى التثنية والجمع انه فى غير محله فان القائل المذكور ان لم يعتبر الاتحاد المعنوى فى التثنية والجمع
كان تجويزه للاستعمال المذكور فيهما اعم من تجويز صاحب المعالم على ما يقتضيه بيانه لا كان مباينا له
كما يتضح مما نبهنا عليه عند تحرير محل النزاع القائل بظهوره فى الجميع عند عدم القرينة بانه اما
ان يحمل على احد المعانى لا بعينه فيلزم الاجمال او بعينه ولا مرجح له فيتعين الحمل على الجميع ولقوله تعالى
ولله يسجد من فى السموات ومن فى الارض الى قوله وكثير من الناس فان السجود مشترك بين
الخضوع ووضع الجبهة وقد استعمل فيهما اما فى الاول فلاجل اسناده الى الشجر والدواب واما فى الثانى
فلاجل اسناده الى كثير من الناس اذ مطلق الخضوع لا يختص بالكثير وقوله عز شانه ان الله وملائكته
يصلون على النبى فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيهما
بدليل الاسناد واما عن الاول فبان انما يتفرع على تقدير صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت
وجه المنع منها ولو سلم فمخالفة الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندرته مورد على تقدير تحققه
لا يقصر عن مخالفة الاجمال له ان لم يزد عليه فيتعارض الاصلان فيجب الوقف واما عن الثانى
فبالتزام تقدير فعل فى الاثنين بقرينة المذكور فيقدر فى الاول يسجد وفى الثانى يصلى على حد قوله
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض وربما يشكل بان مجرد المشاركة فى اللفظ لا يصلح قرينة
على الحذف وفيه انه ايضا مما يناسبه مدلول ومساعدة مقام او نحمل السجود والصلوة على الاعم
فيراد به الخضوع وطلب اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان اتم لزمهم فيه
على غيرهم من حيث الاظهار على الجوارح والجوانح ناسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرج امثالهم غيرهم فى
عموم من فى الارض ثم لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما فى الاثنين فى المعنيين فلعله فيهما على

كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظاهر بالقرينة فمن ابن يثبت الظهور ويعتد به كما هو المدعى
من اجازه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فبما مر في حجة القائلين بالمجازية
وقد عرفت الجواب عنها واما في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد فكما يجوز ان يراد به عند
التكرير معان متعددة كذلك يجوز فيما في قوته ايضا لا يقال فيجوز تثنيتهما من الاعلام قط
ان الاتفاق هناك انما هو في مجرد اللفظ انا لا نسلم انهما في قوة تكرير المفرد مطلقا حتى في
جواز ارادة المعاني المختلفة منهما وتثنيتهما من الاعلام مؤول بالمسمى مجازا وذلك لان ادات التثنية
والجمع كاداة العموم انما تدل على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد به التبادر فتخصيص جوازهما
باسماء الاجناس فان المفهوم من قولك رجلان فردان من مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك
رجال افراد من مفهوم رجل لا من لفظه كما في التثنية والجمع من سائر اللغات ولولا ذلك لامتنع جريان
حكم المسمى عليهما من غير تكلف تعلقه بتاويل المذكور في الاعلام دخول لام التعريف عليه
مع امتناع دخولها على مفردها ووصفها معا بالمعرفة وعند الخبر بالمنكر واما نحو هذا
دفعا هذين ضبطا وجوازهما موضوعان بوضع مستقل للاشارة في الحال الى كل فردين مما
ليشار اليهما وليسا تثنية هذا لامتناعهما بدون التاويل ومعه يلزم عدم اختصاصه بالفردين
المشار اليهما الكلية المستمر مع ان التبادر خلافه ومن اكتفى في بيان التثنية والجمع باتحاد اللفظ
فلو ان يلتزم بان كلا منهما موضوع بازائه بوضع واحد كما قررنا او لفظ المفرد مستعمل في لفظه
لاداة مستعملة لافادة تعدده على ان يكون المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم اللفظي ١٥
متعلقا بلفظهما باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعناهما او ان المفرد المذكور مستعمل في معناه
والاداة مستعملة لافادة اعتبار لفظ اخر مثله فما زاد على ان يكون معناه مرادا ومورد
للحكم المذكور وذلك لئلا يمتنع جريان حكم المسمى عليهما كما يشهد به ضرورة الاستعمال
حجة من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد انهما يدلان على التعدد فيجوز ارادة المعاني
المختلفة منهما بخلاف المفرد والجواب انهما انما يدلان على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد

الا احد المعاني فمن ابن يدلان على التعدد فيما ادعاه من خصص الجواز بالنفي ان النفي يفيد
العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات والجواب ان النفي انما يقتضي العموم فيما افاده
الاثبات فاذا كان مفاد الاثبات احد المعاني لم يكن اثر النفي الا افادة العموم فيه وايضا لو
تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز بالنفي لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يعم كل
نفي اذ قد يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي للعموم فاذن يكون الدليل
اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع الثاني بان مقصود المستدل ان المشترك في
صلوحه لكل معنى من معانيه على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا
وقع في سياق النفي افاد العموم فيما يصلح له على البدلية كالنكرة المنفية فلا بد وان لا يتمكن
ويتجه عليه ان هذا لو اشترك احد المعاني بعينه فنفيه يقتضي نفي الجميع وسيأتي توضيح ذلك في
محله ان شاء الله وان كان النفي المذكور مبنيا على ما زعم السكاكي فهو مع فساده في نفسه كما
اشرنا اليه يوجب بظاهره الخروج عن محل البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في
معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز
استعمال مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا والمستند عليه ما عرفت وكذا الكلام في ابعاض
اللفظ فلا يجوز نحو ضرب بلال في ضرب بلال ولبلال دغام في مواردهما لانه في معنى جزئين
وربما يتكلف لمثله في الكتابة مع امن اللبس اصل اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
والمجازي معا فمنعه قوم مطلقا وجوزه اخرون فمنهم بين من يجعله مجازا وبين من يجعله حقيقة ومجازا
بالاعتبارين ومحل النزاع ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كما لو كرر واريد به ذلك
وذلك انما يكون بان يطلق ويراد معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة العلاقة
واما استعماله في معنى يتناول المعنيين اما تناول الكل لاجزائه او تناول الكلي لافراده فلا ريب في
جوازه مع الوضع وبدونه مع العلاقة ويسمى الثاني بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل
منهما مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وبين عدمه وتحرير بعضهم للنزاع في القسم الاول غير مستقيم

اصل

عموم المجاز

طردا وعكسا وقد مر التنبيه عليه في المشترك ثم قضية الطلاق كلماتهم عاد لهم عدم الفرق بين
ما اذا كان المعنى المجازي مجازيا للمعنى المراد او لغيره وهذا ظاهر ولا بين ما اذا كان المعنيان افرادين
او كان احدهما افرادا والاخر تركيبيا فيلزم القائلين بالوضع في المركبات جواز ذلك بل الحكم بتعينه
بتعينه في المجاز المركب وقد مر الاشارة اليه والحق عندي عدم جواز ذلك مطلقا   ان هذا الاستعمال
ليس على الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم لان التجوز للاستعمال ان كان بالقياس
الى كل من الاعتبارين فالتجوز الاستعمال باعتبار الوضع مما لا وجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو
مركب متردد من اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما واما بطريق الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي ينافي ارادة معنى مغاير للاد له الذي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وهذا الوجه
متجه على الوجهين كلا ولعنا ايضا قد يتمسك في ذلك بما ذكره اهل البيان من ان المجاز ملزوم لقرينة
معاندة لارادة المعنى الحقيقي فمعاندة ضرورة انه ملزوم معاند له فيمتنع ان يجتمع معه   عليه
بعض اهل التدقيق بانه يمكن ان تكون المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن
ارادة المعنى المجازي واما لو لزم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى متضمنة
الى ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين المتنازع فيه فلا يلزم الجمع بين المتنافيين ولا يخفى ما فيه
لان المستدل انما يتمسك على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا يستفاد منه
من كلامهم كونها معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو بارادة اخرى مستقلة لا بد لها من تلك الارادة
فقط فان ذلك تأويل بعيد في كلامهم فلا يصغى اليه مع ان القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح
فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين علماء البيان في الكناية من انها مستعملة في الملزوم
مع اللازم او مع جواز ارادته فعرفا ان قرينة الكناية ربما تمنع من ارادة الملزوم بدلا عن ارادة
اللازم وانما يصح ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما ذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللازم مع
جواز ارادة الملزوم بدلا لم وكانه مبنى عليه ثم يرد على المستدل امران   ان المراد بالمجاز المبحوث
عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة

دالة عليه او استعماله كذلك كما يدل عليه حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم
لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث اعتبروا فيه كون القرينة مانعة من ارادة
الحقيقة وجعلوه قسيما للكناية فلا يشتركان لنا المذكور ناشئ عن الخلط بين الاصطلاحين
ان قول علماء البيان بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي يحتمل وجهين   كونها
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا ولو مجازا   كونها مانعة من ارادته على سبيل الحقيقة فالاول
باطل قطعا لا نتقاضه باللفظ الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه
الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء اخر فظهر ان القرينة لا تعاند
ارادته كذلك بل تستلزمها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور على من جاز الاستعمال المجاز
لانه يمكن ان نختار الاحتمال الاول وندفع الاشكال بان المراد معاندتها لارادته مطلقا بارادة مستقلة
وارادة الجزء في الكل ضمنية فلا يتم النقض بها لا نا نقول لهذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من
الاحتمال الثاني فبطل التمسك به اثباتا في الاستدلال الا انه يجوز الاحتمال اللازم الا ان يجعل نقضا لها
بالكناية فرينة عليه   المجوزون بانه لا منافاة بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما ثم تمسك
من جعله مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم
يوضع لهما وتمسك من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين
حكمه وجواب الكل يظهر مما قررناه في حجة المنع واعلم ان من اكتفى في بناء التسمية بالتثنية والجمع بمجرد
اتحاد اللفظ كصاحب المعالم فانه يلزمه القول بجواز استعمالهما في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا
بالاعتبارين فالمانع المنع ضرب بالاعتبار المذكور وليس في محله   لا يجوز استعمال اللفظ في
معنييه المجازيين فان اريد بان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال كما اذا يعهد مثله عن الغير
ولم يساعد عليه الاستعمال والذي نستنبط من مذاهب القوم فيه مما ذكروه في المجازين المنفردين
واما اذا استعمل في معنى مجازي شامل للمعنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب
عليك ان من قال بان مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ

في معنيين المجازيين الكلام فيه كما مر وما يتوهم ولا يجوز استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار فردين منه
على ان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال لعدم مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل
في المفهوم الكلي واريد فردان منه او ما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله
فيه وفي معناه الحقيقي او المجازي معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتحد من
الانواع المتعدد منه   قد ورد في كثير من الاخبار ان للقران سبعة بطون او سبعين بطنا
وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه
الحقيقية والمجازية او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز ايضا لا اشكال على القائل بجواز
تفصيل البعاد بالقراءة فربما يمكن ان يتوهم ان ذلك من استعمال اللفظ في معنى اللفظ حيث يقصد به
اللفظ المحكي والا لم يكن قارئا للمحكي بل لما هو المفروض وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون
بطون القران بطونا للظاهر وان لم يكن اصلا منها مستعملا للتوثيق بينها فتكون هي مرادة
بارادته او يكون مستعملا في معناه الظاهر ويكون دلالته على تلك المعاني من باب التنبيه والايماء
كما في الكناية مع احتمال ان يكون القران تعبيرا عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ان
يراد بتلك بعضها ما يصلح لها في المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون الاستعمال
متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد
وفيه بعد واما الثاني فلان الحكاية فيه ليس من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا
ولم يصح السكوت عليها من غير ضميمة ويتم المعنى بها بل بمعنى استعمال اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق
باطلاق اخر او مشابه على اختلاف الاعتبارين هيئة وتشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية المختصر
وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول لا امكن ان تقصيص عنه ان
المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة للالفاظ الافعال
فلا اشكال ايضا وقد يتوهم ان مبنى الاستخدام على استعمال اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي
يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والاخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه ثم يغاير المعنى الاول

وهو

وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ المستعمل هناك الا في معنى واحد وانما يعود الضمير اليه
باعتبار معنى اخر لا يقتضي استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالتزام ومن هنا كان الاستخدام
على خلاف الاصل لان الظاهر من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره واما التورية
فقد زعم بعضهم انها من هذا الباب وليس شيء اذ المقصود بها ليس الا المعنى الغير الظاهر للمتكلم واما
المعنى الظاهر فهو غير مراد منها وانما يتوهم السامع تعويلا على الظاهر اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع
في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظاهر   المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ ويسمى
الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة لتحقق الاخذ والاشتقاق واقسامه ثلثة
لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبها اولا والاول هو المسمى بالاشتقاق
الكبير كناك ونكى وجبذ وجذب ويقال له الصغير ايضا والثاني هو المسمى   بالاشتقاق
الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظا فاوفق اسم بالاصل
حروفا وترتيبا وحكما مع مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ المأخوذ منه لفظ
اخر او الموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فدخل الحلب والحلب بالسكون والتحريك بناء
على ان الاول اصل الثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل ومنهم من نكر الاشتقاق في ذلك
واحترز عنه في الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ فاشكل عليه بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل
متوقفة على معرفة الاشتقاق وهو المقصود بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق
فتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكانه قيل ما اخذ من جزئي من جزئيات
الاصل ومعرفته انما تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف فانما المقصود
تعريف ماهية الاشتقاق وفساده ظاهر لان جزئي الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونه جزئي
الاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفة ماهيته فيلزم الدور ايضا اذا توقف معرفة الاصل
الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي تتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي
ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة اشتقاق الجزئي من حيث كونه اشتقاقا جزئيا

فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايضا الغرض من تعريفه بعينه
الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفته الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئياته على الاصل الماخوذة من
تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف جزئي
لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقيق ان يجاب بان
المراد بالمشتق المحدود ههنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما نبه عليه وما يتوقف عليه معرفته
الاصل والفرع هو معرفة الاشتقاق بالمعنى الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفه احتراز
عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وعن دخول مثل الاستعجال والاستخراج حيث يتوافقان في
الحروف الزوائد وعن خروج مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الزوائد وقولنا
او حكما لدخول نحو قول وقال فان الالف المقلوبة عن الواو في الاصل لشغلها او حكما وكلا نحو من
الوعد فان الفاء المحذوفة في حكم المذكور وقولنا مع مناسبة المعنى احترازا عن مثل الضرب بمعنى عرض
بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف فهو يتناول ما اذا اتحد المعنى فيهما كالقتل والمقتل وقد
يخرج ذلك عن المشتق ويعتبر تحقق الفرق بينهما في المعنى نظرا الى العدم فانه نفي الاشتقاق بد وبينهما
او اختلف سواء كان بالزيادة كضرب من الضرب او بالنقص كضرب من ضرب على ما يراه الكوفيون
وقولنا مع موافقة الترتيب احترازا عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية
لكنه لا يشتمل على ترتيبه والمراد به ما يتناول الترتيب الحقيقي كما مر والحكمي كقال من القول وقد من
الوقاية ويدخل في الحد المعدول وهو ما خرج عن صيغته الاصلية والفرق بينه وبين غيره من انواع
المشتق ان صيغته ماخوذة من صيغة اخرى على الاصل بخلاف بقية المشتقات فانها غير
ماخوذة من مصادرها على ان يكون الاصل بقا بها طلبها واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير في
اللفظ تحقيقا للمعنى الاصلية والفرعية اما بزيادة حرف او حركة او نقصان احدهما او بالمركب منهما
ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فتنتهي الاقسام الى خمسة عشر قسما وينبغي ان يراد بالتغيير ما يعم التغيير الحقيقي
والحكمي ليدخل فيه نحو فلك مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق ههنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته فانه

موكول

موكول الى فن الصرف ولا من حيث مفاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث ههنا في صدقه
ومفاده من حيث الاشتقاق والكلام فيه في موارد يرد عليك تفصيلها ثم اعلم انهم ارادوا
بالمشتق الذي تشاجروا فيه ولا نزاع في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما
يجري مجراها على ما سيتحقق ولا باس بالتنبيه على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل الماضي
وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله في الزمان الماضي اما بالنسبة الى حال النطق وذلك اذا وقع
مطلقا كضرب او بالنسبة الى غيرها ان اعتبر المضي بالنسبة اليه كما في قولك يجيء زيد وقد اكرم اباك
وقد يقرب على ذلك الحال الى الحال والاستقبال ويخرج بتضمنه بالمنصرف نحو عسى ونعم وبئس
اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على الخلاف حيث ما نقلوا باثر
على عكس حال الفعل وطرد حال الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدأ بفاعله
في الحال والاستقبال كما عرفت على الاشتراك اللفظي او المعنوي وللثاني ظاهر على ما سبق
عليه الاعتبار نحو اكرمك الان او غدا او كان زيد يكرم اباك وقد يقترن بلم ولما فيختص بالماضي
كما ان الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال الغالب وظاهر كلامهم ان استعماله
مجازا كان الذوق لا يساعد على ذلك واما استعمال كل منهما بمعنى الاخر في غير ذلك فمجاز قطعا
لنصهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسيجيء تحقيق الكلام فيهما ومنها اسم
المفعول وهو حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدأ في الاستقبال ثم قد يطلق ويراد به ما يعم
الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد او مصنوع عمرو او مكتوب به وقد يتناول المخصوص كالحال نحو هذا
مملوك زيد او مسكونه او مقدوره ومنه دار مسكونة وباد مزخرفة وارض مشبوهة ولم نقف
فيه على ضابط كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة الى ما سبق في اسم الفاعل
ومنها اسم الزمان وهو حقيقة في الزمن الذي وجد فيه المبدأ في الحال اما الماضي فمجازي في غيره
ومنه اطلاقه على يوم الشاهد من ايام السنة كقولهم مقتل الحسين يوم العاشوراء ولا يعتبر الاستقبال
بل يكفي في وجود المبدأ فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان وهو حقيقة في المكان الذي حصل فيه

فيه المبدأ ما المرجع فيه الى العرف والكلام كالكلام في سابقه ومنها اسم الالة وهو حقيقة فيما اعد للالية
او اختص بها سواء حصل به المبدأ او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات لا لكثرة
اتصافها بالمبدأ عرفا وذلك يختلف باختلاف المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق ويظهر من بعضهم
دخول ذلك في محل النزاع الاتي وهو بعيد   اطلاق المشتق على الذات المتصفة بمبدئه
في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجاز اتفاقا وفي اطلاقه على ما اتصف
في الماضي اقوال ثالثها حقيقة ان كان مما لا يمكن بقاؤه كالاقيام نحوها رابعها حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا
بحيث لا يعتد بما يطرء عليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض والا فمجاز ولا بد اولا من تحرير محل النزاع
وذلك يتم برسم امور   الاول لا خفاء في ان المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الافعال والمصادر المزيدة
فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي وح فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسماء الزمان والمكان والالة وصيغ المبالغة كما يدل
عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم
به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق اسم بقية الاسماء على البواقي مع امكان
التمسك به ايضا وجهان اظهرهما الثاني لعدم ملائمة جميع ما اوردوه في المقام على الاول والعلامة
التفتازاني خص موضع النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث فلا يشمل المؤمن والكافر
والابيض والحر والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف
به بالفعل وهو ممنوع لعدم مساعدة اطلاق عناوينهم واشتمال حججهم عليه وبعضهم خصه بما اذا
لم يتصف المحل بالضد الوجودي ونقل الاتفاق فيه على المجازية ح واحتج عليه بان الاجماع
منعقد على عدم تسمية المؤمن كافرا بالنظر الى كفره السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال
واتصف محله بوصف وجودي مضاد له وفيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما
تعسف القائلون بانه حقيقة مطلقا بان المنع هنا شرعي لا وضعي وان اريد اجماع اهل
اللسان على ذلك فلا دلالة له فيه على وقوع الخلاف واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان

المذكور

المذكور بما اذا لم يكن المشتق محكوما عليه ونقل الاتفاق على كونه حقيقة فيه مطلقا محتجا
عليه باتفاق المسلمين على تحريمهم الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فاقتلوا المشركين ونحو ذلك تتناول من لم يتصف بهذه المبادي
حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه لا فيما تقتضيه بحسب التركيب
وظاهر ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك واما تلك
الادلة فانما نشأت من حيث كون المشتق كليا متناولا لجميع افراد طبيعته لا من حيث كونه
محكوما عليه اذ لو كان باعتبار فرد معهود او افراد معهودة نحو المشرك او المشركون
كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى بقاء ثبوته مطلقا كما في
قولك اجلد الزاني واقطع السارق وعشرة واقتلوا المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية
بدل ما اعتبره من كونه محكوما عليه لكان اقرب مما ذكره مع انتفاء النزاع في المحكوم عليه لا
يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى   الثاني المعتبر في اطلاق المشتق
اما ان ناخذ بالقياس الى النطق كما صرح به بعضهم وربما يساعد ظاهر اللفظ فيكون
المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تاخر عنه فيدخل
في الاول نحو اكرمك او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام
ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف حال النطق فيخرج الاولين عن القسمين
الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او ناخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض
المحققين فيكون المراد باطلاقه على المتصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه
على المتصف به باعتبار ما بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول
نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمن الاتصاف واكرمت او ساكرم قائما
اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف
او ما بعده سواء كان متصفا حال النطق او لا فيدخلان في القسمين الاخيرين

على الحال اطلاقه

ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلثة المقيسة الى النطق فالثر لكل من الازمنة الثلثة المقيسة
الى حال التلبس ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيل الحق ان
لفاعل الحقيقة مثلا انما وضع ليطلق على الذات المتصفة بنسبة الخاص اعني المبدأ الماخوذ
باعتبار من الانصاف او ما يعلمه وهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق
باعتبار من اخر او اعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في التنافي بينه بين الحال
وغيره فما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال او الاستقبال ولا
يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يبتني على اخذ الزمان جزءا من معناه كما ما يتوهم الى بعض الاوهام
اذا عرفت هذا فالحق ان المشتق ان كان ماخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان حقيقة
في الحال والماضي اعني في القدر المشترك بينهما والا كان حقيقة في الحال فقط على
ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل والساكب والكاسر والهادم والقاطع وكذا
ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كمكرم ومتصرف ومستخرج ونحوها
اذا اطلقت يتبادر منها ما اتصف بالمبدأ حال الاتصاف فيما بعدها وان نحو عالم وجاهل
وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطامث وحامل وحي وميت
وقائم وقاعد وراكع وساجد ويقظان ونائم ومعتل ومنكسر وصحيح ومريض ومحب
ومعادي ومبغض وصاحب وما لك الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدأ حال
الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من امارات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناشئ
من تعدد الوضع او من تركب الهيئة مع المواد المتعدية والغير المتعدية وجهان واعلم انه
قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشانية المبدأ وقوته كما في هذا الدواء نافع لكذا او
مضر وشجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ
كالكاتب والصائغ والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشانية والملكة بحسب
الزمان الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره وفي الثاني خاصة يتوقع العلم مع عدم

الاعراض

الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق على الذات باعتباره قد يكون حال النطق
كما في الحمل على الجزئيات نحو زيد قائم والفاضل المعهود كريم وكذا النداء نحو يا قائم ويا قائل و
قد يكون حال وجود الموضوع كما في الحمل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك
وقد يكون حال وقوع الفعل المتعلق به كما في اعطيت او ساعطي فقيرا او ضاربا درهما
فيعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها في تلك الازمنة
وفي المتعدية حصولها فيها او ما قبلها القول بانه حقيقة في الماضي انه مستعمل فيه والاصل
الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايضا لانه خارج بالاجماع وبان النحاة
الحقوا لعطاء انه اسم فاعل فعطاء التسمية يقتضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المشتق
من حصل له المبدأ ولا يخرج من ثبوت الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي ايضا وبان كلا من
المؤمن والعالم يصدق على النائم والغافل حقيقة وليس الا باعتبار قيام المبدأ بهما في الزمن الماضي
اذ لو كان مجازا لصدق السلب وهو ظاهر الفساد واما عن الاول فبان الاستعمال اعم من الحقيقة
ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي واذا اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانما يتم على الحقيقة
المتقدم في المشتقات الماخوذة من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال
والماضي وانما ثبت مجرد اطلاقها عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في خصوص الحال ثابت
ومع ذلك فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على ما يحقق مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن الاصل
في المشتقات الغير المتعدية على تقدير التسليم واما عن الثاني فبان المدار في التسمية عندهم على مجرد
الصيغة باي معنى استعملت كما في الماضي والمضارع واما عن الثالث فبان المراد من له المبدأ
وذو المبدأ والتعبير تسامح واما عن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة علمية قائمة بالنفس حال
النوم والغفلة ايضا لغاية الامر انه ذاهل في بعض الاحيان عن حصولها وكذا الكلام في العلم
القول بانه مجاز في الماضي انه يصدق السلب المطلق بنفي السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو
السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لان ثبوته في الحال اخص من ثبوته مطلقا ونفي الاخص يستلزم

يستلزم نفي الاعم لانا نقول ليس الحال ضد المنفي بل المنفي ليس المقصد ان نفي المطلق يستلزم نفي المطلق
بل المراد ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة
وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا كيف ينافيه وصريح العرف حاكم بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه
ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود العلاقة المصححة واجيب بانه انما يدل الصدق بحسب اللغة ممنوع او بحسب
العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب ان يقال ان اريد انه يصدق قولنا ليس بضارب الان يستلزم صدق
قولنا ليس بضارب فممنوع لان ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لان النفي حيث كان موضوعا
للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه لا يصدق عقلا الا حيث ينتفي بكلا فرديه فنفيا نفي ايجاب المقيد
قطعا وان اريد انه حينئذ يصدق قولنا الضرب منفي في الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة
او انه ضارب فممنوع اذ لا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلا   القول بانه حقيقة في الماضي
اذا لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان المتكلم والمخبر والماشي والمحرك ونحوها حقيقة والتالي باطل
بالضرورة فكذا المقدم بيانه الملازمة ان مباديها مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود   بان
مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق عليه عندهم
انه مشتغل بالتكلم بان غيره منقضية وكذا الكلام في باقي الصفات والحق ان هذا القايل ان اراد
ان المشتقات الماخوذة من المصادر السيالة حقيقة في الماضي ما دام الموصوف متشاغلا ببعض
الاجزاء صح كلامه ويرجع نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فنفاه واعتبره غيره بحسب العرف
فاثبته وان اراد انه حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل بتلك الاجزاء ام لم يبق كان النزاع معنويا
لكن لا ينهض دليله على دعواه   القول بانه حقيقة في الماضي اذ كان الاتصاف اكثريا انهم
يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط والقاري والمعلم و
المعلم وغيرها   ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث صيرورة مباديها ملكات لها فلا تنفك
بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعى وان اعتبرت بحسب نفس مباديها
فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدا في الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكره من اغلبية الاتصاف مما لا اثر له

في الامثلة

في الامثلة المذكورة   مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع عن الذات باعتبار
قيام المبدا بها ونحو متحد معها في الوجود الخارجي فاشتهر في العبارات والالسنة من ان مفهوم المشتق ذات
او شيء له المبدا فاما مسامحة منهم في التعبير او وارد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات والشيء
ان كان مفهومهما لزم دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم
الذات والشيء عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا بالضرورة وان اريد بهما
ما صدقا عليه الذات والشيء فمع انه لا يناسب [illegible] يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية
لان ذاتا او شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة
لا غير لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق
مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون
وضعه لغة كذلك ويمكن ان يختار القسم الثاني فيجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات
مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا
وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف مقيد بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به
واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة
لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة   زعم جماعة من اهل المعقول ان
الفرق بين المشتق ومبدئه انه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر
بشرط لا كان مدلول لفظ الضرب وان [illegible] ضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين
العرض والعرضي هو الفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندي غير مستقيم
وتحقيق المقام ان حمل شيء على شيء يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن واتحاد باعتبار
الطرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد
حقيقيا كقولك هذا زيد والناطق حساس او نام وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا
وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع فيلحقه بذلك الاتحاد

وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط وحمل كل واحد منهما على الاخر بالقياس

اليه نظرا الى اتحادهما كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الخارج حقيقة

من بدن ونفس لكن اللفظان وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا ولو باعتبار وان اخذ

الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس يمتنع حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان

لانتفاء الاتحاد بينهما وان اخذا لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الاخر

وحملهما على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق بما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الاخر

بالقياس الى طرف التغاير لا يصح الا بشرط ثلثة اخذ المجموع من حيث المجموع واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار

الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع اذا تبين هذا فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله

على موضوعه اما لم يعتبر الاجتماع المجموع المركب منهما شيئا واحدا ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في

انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم يرد بزيد المركب من الذات وصفته او الحركة وانما يريد به الذات

وحدها فيمتنع حمل العلم او الحركة عليه وان اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته

مفاده وحده فلا فرق في قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال فكما ان المال لو اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على

صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلال احدهما بالوجود دون الاخر لا يجدي فرقا في المقام فتحقق

ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق اعتبار يتنزع

من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي الى ان يكون الفصول غير مقومة لانواعها

لان المراد بها معان ذاتية يحصل منها تلك الانواع على سبيل النقل والتجوز والتمسك في اثبات

المباحث اللغوية بمثله غلط ومنها قول   لا يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ

الاشتقاق به من دون واسطة في العروض ان كان صفة كالضارب والقائل فان مبدئهما الضرب

والقتل بمعنى الفاعل وهما تاثيريان لا قيام لهما الا بالمؤثر وكالقائم والقاعد والنائم فان مباديها

اثار وصفات وانما قيامها بالمتاثر والمتصف واما اذا كان المبدأ ذاتا كالحديد فيعتبر فيه القيام كما

في البقال والحداد وانما قلنا من دون واسطة في القيام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق

الاعجاز كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه يقال الحركة سريعة واللون

شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد هذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق

المشتق واستدلوا بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم وجعلوا

من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق في الهواء وقائم به ومنشأ هذا الوهم

عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل تاثيريان

قيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في التكلم فانه بمعنى الفاعل

عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام ولا قيام له

الا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام يقام بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين

بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق وبصدق الخالق

عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورود لاتفاق

الفريقين على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايرا لذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه

به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق

غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف في اثبات صدق

ذلك بان مدلول المشتق واجد المبدأ ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستغن الى خفائه فهو اولى

من وجدان غيره له فهو يصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعات مثل هذه التحقيقات

الامور الخفية واما الثاني فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل بالتاثير ولا

نسلم عدم قيامه به تعالى كالعفو والعطاء والرزق وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ الخالق

فليس في عدم قيامه به ما يخل بالمقصد   في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب

والسنة   بالامر   الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره

بكذا وبين الشان كما يقال شغله امر كذا ... د كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع عدمه

ظاهر بعض كلام اللغويين عليه ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الاوامر

بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب العرف واللغة واما بحسب
الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص ولو باللفظ المخصوص ومنه قولهم الامر
بالشيء هل يقتضي كذا اولا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص اعني ما كان على هيئة
افعل وليفعل ونظايرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا وكثيرا ما يجمعونه على الاوامر على
خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح النحاة
الا انهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا
المعنى اعني القول المخصوص وجعلوا النزاع في بقية معانيه فذهب بعضهم الى انه مجاز
فيها لانه اولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشان حذرا من
المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا وعلى هذا جرت كلمة من
وقفنا على كلامه وهو منهم بمكان من الوهم ومنشاه الخلط بين المعنى المصطلح عليه وبين
غيره لانا نقطع بان الامر لا يطلق على نفس القول لا لغة ولا عرفا الا مجازا فان المفهوم
من قول القائل انا امرتك بكذا وقوع الطلب منه دون لفظه نعم ربما يسبق ذلك الى الفهم
في مثل الفرض الثاني نظرا الى ان الطريق المتداول في التادية من الطلب فلو سلم دلالة
اللفظ عليه فانما هو من باب دلالة الالتزام العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم لو ارادوا
بالقول المخصوص نفس اللفظ بمعنى الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان عين الامر من الاسم و
الحروف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته
على معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه ويمكن توجيه ما وقع في كلام الاشاعرة من تفسير
الامر باعتبار اللغة بالقول بحمله على القول النفسي بناء على ما هو المعروف من مذهبهم فيرجع
الى ما ذكرناه هذا واما ما تمسك به القائل بمجازيته في غير القول من قوله بان الاصل لو ثبت انما
تصلح مستندا اذا لم يقم هناك ما يوجب الاشتراك وقد بينا ثبوته بدليل التبادر وصحة
فلا سبيل الى الاستناد اليه مع ان المجاز يتبع العلاقة ولا علاقة بين القول المخصوص وبين

الشان

الشان بحيث يعتمد عليها في الاستعمال ويعول عليها في الاستعمال ويعول عليها في المقال كذا
ما تمسك به القائل بالاشتراك المعنوي مدفوع على تقدير تسليم اصله بانا لا نجد هناك
قدرا مشتركا بين القول وبين الشان الا مفهوم احدهما ولا ريب ان المتبادر منه عند الاطلاق ليس
ما صدق عليه مفهوم احدهما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي
من الداني حصول الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم الوصفين والندب
لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص وبقول غيره وبغير القول كالاشارة و
الكتابة ومن خصه بالنوع الاول فقد تعسف لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح
بعض ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني ما دل عليه لفظ المصدر فخرج الاستفهام
باعتبار معناه العرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزمه من المعنى الاسمي اعني طلب الفهم كما في نحو
علمني وفهمني اذا اشتمل على نحو القيد المذكور ودخل نحو اترك باعتبار لفظه فانه امر بحقيقته
وان صدق باعتبار المقيد به انه نهي عنه وخرج نحو لا تترك فانه نهي عن الترك وان صدق
عليه باعتبار الفعل المقيد به انه امر به وبالجملة فهما داخلان في الامر باعتبار وفي النهي
باعتبار ومنهم من التزم بدخول الاول في النهي والثاني في الامر جمودا على ظاهر الحد نظرا الى
ان الامر يلحظ في الامر الوجودي وهذا مما اعتبره القوم في اللغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من
اعتبر الاستعلاء بدل العلو ومنهم من اعتبرهما معا والحق ان اختصاص الامر وضعا بالطلب
الصادر عن العالي يوجب ظهوره في المستعمل فيه العلو من ليس بعال وحده البركة ان اختصاص
الالتماس بالطلب الصادر عن المساوي يقتضي اظهار مساواته من اسند اليه واختصاص
الطلب الصادر عن السائل يقتضي اظهار مساواته من اسند اليه واختصاص الطلب الصادر
عن السائل يقتضي اظهار تسفل من اسند اليه وغير ذلك وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالي
اختصاص وضعي وقد يسبق الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب الالزامي يقتضي اختصاصه
بالعالي لان الالزام عبارة عن جعل الشيء لازما حقيقة انما هو شان العالي دون غيره فيفيد

الاستعلاء لما تقدم وبعضهم فسره بالانذار بالالزام لا طلب الفعل مع عدم الرضا بتركه وهذا لا
يستلزم الالزام الحقيقي لاختصاص بالعالي لجواز صدوره من المساوي والسائل كما في الشوم
المولى بانجاح حاجته بعد ان لم يعهد ويشهر او واعد عليه بحر يلوم ضرا لو فاعرف فان الالزام
تحقق بشرطها او عرفا مع انه لا يصدق الامر ثم انا اذا طالبنا القائل بانه يريد بطلبهما معا ما اردنا
فلا مشاحة معه وان لم يساعد لفظا الاستعلاء عليه فان معنا الطلب على نفسه لا الظهاد
مستعمل لفظ الامر علو من يسند اليه فلا وجه لقوله وقوله من اعتبر الاستعلاء فقط بعد
عدم المأخذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في العالي ان يكون عاليا حقيقيا او
لو بحسب العرف والعادة او يكفي كونه عاليا في دعويه او دعوى من يسند اليه الامر احتمالها
وجوه واما قوله تعالى حكاية عن قول فرعون للملاء فماذا تأمرون فان كان قد دنا المقول
للعساكر والرعايا فلا اشكال في كونه حقيقيا وان قد دناه فرعون كان متنزلا عن شأن
منزلة العالي فيبني كون الاستعمال حقيقيا او مجازا على الوجه المذكور ثم ما اعتبرناه في
الحد من قيد الالزام مما نفاه بعضهم فادرج المندوب فيه والذي يدل على ما اخترناه
بعد مساعدة التبادر عليه قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل من ان بريرة لما اراد النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع الى
زوجها قالت تأمرني يا رسول الله فقال لا بل انما انا شافع فنفى الامر مع ثبوت الشفاعة وهي الندب
ولا يساعد عليه بعض الايات الاتية حيث اشتملت على التهديد بمخالفة الامر وذمه ويمكن المناقشة
فيها بان استعمال الامر في هذه الموارد في الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا لخصوص بل يكفي ظهوره
فيه عند الاطلاق مع ان مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستدل بعض المعاصرين بان دلالة الامر
على الاستعلاء تقتضي الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في الندب والارشاد وليس بشيء
اذ لا نعني بالاستعلاء الا الطلب العلوي واظهاره باطلاق لفظه موضوع للعالي على ما عرفت والظاهر ان
افاده هذا المعنى لا تقتضي ان يكون هناك حكم على المخاطب اعني تضمين كونه ايجابا او بالجملة

فالعالي

فالعالي في اوامره الايجابية وغيرها لشرفه خارج عن كونها ايجابا اذا اتى بلفظ مبني عن علو مكانة ذلك
منه استعلاء الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة الجماعة ولم يبق
الى وهم انه يقتضي حكما او الزاما وهذا ظاهر واما تعليله بان المندوب ارشاد فرعي عن الجدوى لانه
ان اراد بالارشاد ما يرادف مطلق الارشاد في الايجاب ايضا كذلك وان اراد ما هو قسم الطلب
نظير الفساد احتجوا بانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب ولا بد ان يكون المقسم ويرد ان التقسيم قرينة
على ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم والاستعمال لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسموه الى ما ليس حقيقة
فيه قطعا كالارشاد والتعجيز والتهديد وبانه يستعمل تارة في الايجاب واخرى في الندب فلو كان
موضوعا للقدر المشترك لزم المجاز والاشتراك ويرد ان الاستعمال في خصوص الايجاب واقع
فقد بقي هنا ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا النقل على انا قد بينا انه يجب تخريج
عنه على تقدير تسليمه بان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به ويرد منع الكبرى
ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد المدعى اختلفوا في ان صيغة الامر هل تقتضي
الايجاب اولا الى مذاهب وبعضهم من عنون البحث بقوله صيغة افعل وما في معناها وكان نظره الى
التعبير بلفظ الامر بما يوهم ارادة لفظه لكن قوله وما في معناها ان اريد به ظاهره كل ما دل على
افعل ولو مجازا مع انه خارج عن البحث قطعا الا ان يراد بما في معناها وضعا وايضا يتناول ما كان
بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجه من محل النزاع لفظا وان دخلت فيه معنا فالتعبير بما
ذكرنا اسد واولى ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد
بالصيغة الصادرة عن العالي ولا يخلو من بعد والتحقيق هو الاول لعدم الداعي الى الفرض هنا لا يتعلق
بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في سائر مباحث المتعلقة بالالفاظ
لئلا تخرج عن كونها مسائل الفن لتخصص من اعتبار صدوره من الشارع لكن لا يعلم ان يكون
ذلك داخلا في مدلول لفظ الامر بان يكون معناه خصوص الصيغة الواردة في الكتاب والسنة
بالنقل او التجوز بل يعلم ان يكون ذلك من لواحق لفظ الامر من حيث لحوقها واعتبارها في البحث عن الصيغة

كما في لفظ العام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك ومما يدل على لغوية البحث المذكور هنا مضافا

الى ما ذكرناه ظواهر الالفاظ المتداولة منهم في المقام من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان

المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب

وعلى قياسه الندب وهذه تصلح لان تكون معاني التزامية للصيغة اذا اخذت بالحيثية المذكورة

ويحتمل ان يكون مرادهم بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالزام اعني طلب الفعل مع عدم الرضا

بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به فتدل عليه الصيغة بالتضمن ح فلا يكون لغوا لما على ما ذكرناه

لكنه تكلف من غير حاجة تمس اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بذم العبد على مخالفة

امر سيده فلا ينافي ذلك فان يكون المقصود دلالته على الالزام مطلقا كما سبق الى بعض الاوهام فان

تخصيص البيان انما هو بيان بالنظر الى تاثير الالزام لا يظهر الا في مثله ثم اعلم ان الفاضل المعاصر

زعم ان نزاع القوم في صيغة الامر يتصور على ثلث صور الاولى ان العالي اذا اورد هذه

الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني ما يذم تاركه ويعاقب

عليه اولا الثانية ان هذه الصيغة بمجردها هل تفيد الالزام مطلقا فيلزمها انها اذا صدرت

عن العالي افادت الايجاب الاصطلاحي اولا الثالثة ان الصيغة بمجردها هل تفيد الايجاب

الاصطلاحي نظرا الى دلالتها على الالزام وعلو المتلفظ بها ام لا ثم يكشف الخلاف ولا فرق

بين الصورتين الاوليين بعد ما نفاه اولا بجواز كون دلالة الصيغة على الالزام في الصورة

الاولى مستندة الى الوضع وبالنسبة الى العالي فلا يفيده اذا صدرت من غيره بخلاف الثانية

فانه قد صرح فيها بكونه مفادا للصيغة وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة الصادرة

عن كون الصيغة الصادرة عن غير العالي حقيقة او مجازا وقد صرح في الثاني بكونها حقيقة

وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول الصيغة في اوليهما

داخل في الاخرى ثم اختار الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع اعترافه بعدم مساعدة

تحرير كثير منهم له الشاهد على ذلك هذا ملخص كلامه ومحصل مرامه وانت خبير بان مدلول

افعل

افعل لا يزيد معناه على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة بمجردها تفيد

ان المتلفظ بها عال مما لا يكاد يلتزم به من له ادنى دربة بالمحاورات فربما لا كثير ممن هو

قضية كلامه عجيب واعجب من ذلك انه استغرب بعد ذلك مقالتهم التي رماهم بها في

الصيغة وبنى عليها متمسكا بحجتهم وكان الذي اوقعه في ذلك ما وجده في كلامهم من لفظ

الوجوب والايجاب وتسميتهم اياها امرا فزعم انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر حقيقة

وان مطلق الامر يقتضي الوجوب والايجاب الاصطلاحي لغة وفساده يعرف مما مر ثم ذكر ان

الاحتمالات التي قررها في صيغة الامر تجري في لفظ الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا

والتحقيق ان ما اختاره هنا من توجيه النزاع الى الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع تبديل علو

المتلفظ بعلو المستعمل فيه كما عرفت تعريفا لفرق غير خفي اذا تقرر هذا فالحق عندي ان صيغة

الامر حقيقة في طلب الفعل فقط لكن حيث يطلق الطلب يتبادر منه الالزام وعدم الرضا

بالترك تبادرا اطلاقيا ولهذا يحمل الاوامر المطلقة على الايجاب مع انه يحمل استعمالها في الندب

حقيقة ايضا والاكثر على انها حقيقة في الوجوب على الايجاب فقط وذهب علم الهدى الى

انها مشتركة بينهما بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط ومنهم من رجع كلامه

الى دعوى ان الشارع وضع لفظ الامر للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركا بينه وبين

الندب فيتعين حمل كلامه عليه مصطلحا او انه يبني على استعمال الائمة الشرعية او مطلقا [illegible]

للوجوب فقط حتى انه لو استعمل في الندب بلا قرينة لعله اقرب بينه وبين الوجوب وهذا القول اخو

شاذة لا ينبغي ان يلتفت اليها   لنا على ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة التبادر

عليه فان المفهوم من نفس الصيغة المجردة الطلب وذلك اية الحقيقة واذا ثبت ذلك عرفا

ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم الرضا بالترك

انه حيث اورد طلب مطلق سواء كان بصيغة افعل او غيرها يتبادر منه ذلك عرفا ولذلك

نجد ان العقلاء يذمون العبد على ترك ما طلب منه مولاه مطلقا كما لو صرح بالالزام وليس ذلك

الا الاستظهار منه الالزام ولولا ذلك لما دلت الجمل الخبرية المستعملة في الطلب كالجمل الوضعية

ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة اياها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب

على تقدير فصل الاخبار اعمنا فان سياق الكلام لا يعينها للوجوب فكان اللازم على تقدير

عدم ظهورها الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب

الى معنى الاخبار لدلالة الشيء على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع وهي اشبه بالوقوع

فيبعد وقد عند تمام الصارف اليه تكلف لا يساعده على اعتباره الوجدان واما ما توهم من ان

الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل فهو ظاهر في الوجوب الا انه مجمول لظهوره فبعيد

عن التحقيق اذ لا تعويل على الظواهر في غير الالفاظ واما التعويل على الكناية والاشارة

فبواسطة التعويل على خاص لو لانه من الالفاظ لا في دعوى تبادر الالزام من الطلب هنا

تنافي ما ذكرناه لان ان المتبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول

قد عرفت الاشارة سابقا الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن الخارج

اي ترك تقييده عن سائر القرائن اللاحقة له وهذا هو الذي ذكرناه علامة للحقيقة

وقسم يستند الى ملاحظة اطلاقه وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلق انما هو باعتبار

الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها

في كل من الوجوب والندب من حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقها عليها في الجملة

فيحتمل اللفظ الذي يتحقق معناه المستعمل فيه بين ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وقد يقال

في المتبادر ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك الحق المشكوك فيه لا سيما بعد

الفحص بما يفيد العدم كما هو الحال هنا نعم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد استعمال

لفظ في المستعمل فيه فائدة لما امكن التمسك بالاصل المذكور في مواده وقد استبعد بعضهم

استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن مانعا فلا بد من تركه فاما ان يريد

بالمنع منه فيكون وجوبا او لا يريده فيكون ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة

والاشارة مما هو للعرف لا للفظ

من الترك قال وحيث ان المعتمد في مباحثة الامر على اوامر الشارع ففرض الاستعمال في القدر

المشترك غير معقول وفيه ما لا يخفى اما اولا فلانا لا ايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك

من اجزائه بل هو من توابعه ولوازمه فان مرجع الايجاب الى الطلب المتأكد الذي هو لو ازمه المنع

من الترك على تقدير التفطن له لانا كثيرا ما نأمر بالحوائج ولا يخطر ببالنا مفهوم الترك فضلا

عن المنع منه ومع ذلك يستحق على الكلام على الخالفة الذم والعقاب ولو كان الامر للقدر

المشترك لما ترتب عليها ذلك هذا ان اريد بالمنع كراهة الفعل ومبغوضيته وان اريد به

طلب الترك المتأكد كما هو الظاهر فهو راجع الى طلب الفعل المتأكد لان النفي يرجع الى الاثبات

وهذا لا يكون جزءا من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك عبارة عن

تأكد الطلب كان جزءا من الوجوب وفصلا له لكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب

ولا يتوقف على تصور الترك اصلا واما ثانيا فلان عدم انفكاك الطلب عن احد القيدين

في حق غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه فيه مع انه قد ورد في بعض اخبارنا المأثورة تعلق

امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها مندوبة كما ورد فيها نهي واحد تعلق

بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر

المشترك لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه هذا واستدل البعض من وافقنا في المذهب

بوجهين اخرين ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب واخرى في الندب فلو كان

موضوعا لهما معا كان مشتركا او لاحدهما فقط كان مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل

فتعين ان يكون موضوعا للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك

بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض بان

على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك او المجاز

بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل التجوز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر

لقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوقه بالوضع لها اولى من لحوقه بالقدر المشترك

وهذه المعاني حقيقة بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيين منفرداً الا نادراً
لان المدار في ذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الواقع ان الرجحان ثابت بالضرورة
من اللغة واما قيل بجواز الترك وعدم جوازه فما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فينبغي
للرجحان وهو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلا
او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل واعلم انه بناء الامر موضوع
عندنا بازاء الصادر من الامر لا من حيث كونه مستقلا بالملاحظة من حيث كونه الزوم اداة لملاحظة
حال المأمور باعتبار فيكون على حد الحروف موضوعه بالوضع العام للمعنى الخاص فللامر
بحسب هذين الاعتبارين نسبتان تعليقيتان ولم نستبدلها الى الامر وهي نسبته صدوريه
فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب المطلق معناه انه
موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان
الملحوظ في وضعه هو ذلك القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب والندب او
غيرهما على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصيات الملحوظ بذلك العنوان وعلى هذا
فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونها من افراد الطلب
ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب المرتبة من المنع من النقيض وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال
على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب واما على الاول فان جعلنا المنع من
النقيض فصلا من فصول الايجاب وجعلناه من نوع الطلب بناء على ما تقرر عند جماعة من اهل
العقول من ان الفرق القوي تمايز الضعيف بفصل هو من نوع ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة
في كل فرد من افراد الوجوب وان خص الاعتبار المنع من النقيض والا كان مجازا ولك ان تنزل
كلام بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من
انه حقيقة في هذه المفاهيم الكلية لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا
انا نريد بخصوصيات الطلب وافراده مفهومه المقيد بالنسب الثلث لا كل فرد من افراده الحقيقية

فيصح

فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على سبيل الاستقلال كما يصح تعلقه كذلك بامر واحد لاشتراك الجميع
في كونه طلبا مقيدا بنسب ثلث غاية الامر ان المعنى المذكور في القسم الاول يتنوع من موارد عديدة
وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين
ان يكون افراد الطلب ايجابية او ندبية او ايجابية وندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب الثلث
بين الجميع اذ لم يعتبر انتسابه الى فعل واحد او فاعل واحد ليتخيل حصول الفرائض والنوافل
ونحو ذلك على الحقيقة المشهور امور القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل
كذا مجردا عن القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك اية الوجوب واذا ثبت عرفا
ثبت لغة وشرعا الا صالة عدم النقل ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون
بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة
فيه وذلك اجماع منهم على المدعى قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه
انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح للمنع منه عقلا او شرعا لا مطلق المانع لامتناع التوبيخ
بل ونحوه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لعلمه بالمانع على تقدير تحققه ويدل مع ذلك
على توبيخه وذمه على مخالفة الامر المشار اليه في قوله جل شانه واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واللوم
والتوبيخ دليل الوجوب لا يقال امتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يعين حمله على الانكار التوبيخي
الذي الا على ترك الواجب او فعل المحرم لجواز حمله على ارادة التقرير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللومي
الذي يكون على ترك المندوب ايضا لا ينافيه اللعن والطرد المترتبين عليه كما يدل عليه الاية الاخرى
لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمة التكليف واستكباره حيث قال انا خير منه واما ما يقال في دفعه
من استكباره لم يكن عليه تعالى بل على ادم فيرجع بالنسبة اليه تعالى الى مجرد المخالفة فليس بشيء لان انه على
الاستكبار واظهاره لا سيما على مثل ادم وترك طاعته تعالى في احتفاده لا يوجب الطرد واللعن
سيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كاف في حمل المنع وعدم دل
على حصر استكباره قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقد اعترض بما يكون للثاني تكبر

فيها لانا نقول القاموس ساق لانه ان يكون الاستفهام للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث بدو والامر بين
الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق هو الذم على ما لا يستدل عليه متفاهم العرف والشرع فيه انه الفرق المتكامل
في الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه فتم فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب
منه تعالى واقعا بهذا اللفظ وهو ممنوع لجواز ان يكون بالهام او وحي ولو سلم فلعله كان
محفوفا بقرائن تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغايته ما يترتب عليه ان يكون الامر حقيقة في
عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا قلت ظاهر الاية يقتضي صدور هذا
القول او ما يرادفه والخروج عنه يحتاج الى مستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة
مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لاقتضت الحكاية نقلها اللهم الا ان يقال استغني عن حكايتها
بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم
تعدد الوضع بناء على ان الواضع هو الله سبحانه والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في المعنى
للمحكي فيه نظر يظهر مما مر ويمكن الاحتجاج بهذه الاية ايضا باعتبار اطلاق الامر فيها على الطلب
المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققنا من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويجري عليه بعض
المناقشات المتقدمة   فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف امره حيث امره بالحذر عن الفتنة او العذاب وهذا الامر
للوجوب قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب لان المقتضي له ان كان موجودا حسن
الحذر ووجب والا لم يحسن فلا يلزم الدور واما ما يقال من انه لا عموم في الامر لان لام على
جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم الاجتماعي المجموعي دون الافرادي
فلا يلزم المقصود اذ لا يجوز المخالفة في جميع المندوبات فمدفوع بان الظاهر من ترتب التحذير
على مخالفة مطلق الامر دون خصوص المخوف منه بالقرينة كونه مطلقا في الوجوب وان
الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كذا قالوا ويشكل الاخير بقاء الاشكال على
تقديره اذ لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به العموم البدلي وهو بعيد

والتحقيق

والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد العموم بنفسه لشيء من الاعتبارين فالمعتمد هو الوجه الاول
ويمكن ان يقال ايضا بان الاية بحسب متفاهم العرف في قوة قولنا فليحذر واعن مخالفة امره
اما بتعليق الظرف المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون او يريدون
مخالفته او اشرفوا على مخالفته عن مخالفة امره فتكون جملة ان تصيبهم منصوبا على التعليل
فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امره على حد غيره من المفردات المضافة فيعم الحكم
مخالفة كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم للقائل ان يقول
لا نم ان المراد بالامر هنا نفس الصيغة بل الطلب الالزامي كما هو معناه اللغوي على العرفي على
ما مر وعلى تقدير التنزل فلا اقل من احتمال ذلك وهو كاف في نقض الاستدلال اللهم الا
ان يتمسك في دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي يسمى في العرف
واللغة امرا واثبات هذا القدر لا يتوقف على اثبات كون الامر او صيغته للوجوب وايضا
المخالفة انما تتعدى بنفسها او تعديتها بعن يقتضي تضمنها معنى الاعراض والمنع عن المخالفة
على وجه الاعراض والتنفر وعدم المبالاة لا يقتضي المنع عن المخالفة بدون ذلك ولا ما يتوقف
في دفعه من ان اخذ الاعراض والاعتبار انما هو لمجرد المحافظة على القاعدة النحوية وانه لا يلزم
من ذلك اعتباره في المعنى المراد فيخل به بالاعراض عنه نعم لا يبعد ان يقال تعديته المخالفة بعن انما
تقتضي تضمنها الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامتثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة
تتضمن الاعراض بهذا المعنى ثم لا نم ان الفتنة والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب لجواز ان
يكون ترك المندوب مكروها او يترتب عليه فتنة او عذاب دنيوي فيكون الامر بالحذر
امرا ندبيا فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الاخرة ولو سلم فوصفه بالاليم
يخصصه لذلك فيثبت به ان الامر للوجوب قلنا مسلما لكن مخالفة الامر توعد باصابة العذاب فقط
بل باحد الامرين بر منه من اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه لا سيما اذا اريد
بها الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة مع ان من عذاب الاخرة ما لا يترتب على بعض المكروهات

او تبعد عن مخالفة امره

الامر بالحذر للطلب المحض

بل المناهات ايضا كطول الحسات المترتب على جمع المال الحلال فلا يقتضي لو بني على مخالفة الامر تخصيصه
للوجوب وايضا لا نم ان المقتضي للعذاب اذا لم يكن متحققا يحسن الامر بحذر احتمال المقتضي
ايضا وهذا كما نرى انما يرد على بيان التعليل لا على ان ظاهر الاية تعليل الامر بالحذر باصابة الفتنة
والعذاب لا باحتمال اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايضا لا يقتضي الاية ان يكون الامر
حقيقة في الوجوب لا لغة ولا شرعا لجواز ان تكون ثمة قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع
وان احدهما من الاخر   قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذم على مخالفة الامر
بالركوع وهو اية الوجوب لا يقال لا نم ان الاية ذم لجواز ان يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب ولو
فلا نسلم ان الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل بعدم الاعتقاد بقولهم بدليل قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين ولو سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا
نزاع على تقديره لانا نقول المفهوم من سياق الاية انها ذم وانه على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصغى
الى الاحتمالات المذكورة   ان تارك المامور به عاص متوعد بالعذاب اما الصغرى
فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله جل ثناؤه حكاية عن موسى ع افعصيت امري والمراد به قوله
لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح كما يدل عليه الاية السابقة واما الكبرى فلقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها الاية فان من اداة العموم فيتناول كل عاص ورد
على الصغرى ان الاية الاولى انما تقتضي كون مخالفة الامر عصيانا لا مخالفة الصيغة وقد حققنا
المغايرة بينهما لغة وعرفا الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصارفة
عن المعاني الغير الوجوبية فانه يتم الاحتجاج والاية الثانية انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة
المذكورة واطلاق الامر على مدلولها ذلك لا يقتضي الا مجرد كونها مستعملة في الايجاب ومجرد
الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود
في النار يوجب تخصيص العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد به فحينئذ لا يثبت المطلوب والجواب
عن الكل بعد المسلمة على ما نبهنا عليه من المقدمات انها لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للايجاب من حيث

الخصوصية

الخصوصية ثم يقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كذلك كما مر   من قال بانه حقيقة في
الندب بقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيئتنا وهو معنى الندب
وبان اهل اللغة قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم
ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر الفرق واجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشيئتنا بل الى
استطاعتنا فيفيد الوجوب وفيه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون الامر للوجوب
الا اذا ثبت ان قوله فأتوا للوجوب وهو يفضي الى الدور بل الصواب ان يقال فلا يفيد الندب ايضا
ولو سلم ان الاستطاعة حقيقة في المشيئة فالاحتمال لا يعتبر وان كان نصه الرواية كما سنذكره في
مبحث التكرار لا يلائم البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمالات الاخر
وهو معارض بغيره سلمنا لكن غايته ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه
انما يقتضي كون امره صلى الله عليه وسلم للندب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت في امر غيره مع ان الرواية غير معينة
فلا يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني
لا يستلزم [illegible]ب لانه انما يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم المسؤول القبول واعترض عليه اولا بان
الايجاب والوجوب متلازمان فدلالة السؤال على الايجاب يستلزم دلالته على الوجوب وعدم
دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب ففي اثبات احدهما ونفي الاخر تناقض وثانيا
بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة وهو يدعي عدم ثبوته بغير الشرع فما الوجه لهذا الجواب
اما عن الاول فبان مراد المجيب بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره بحسب ذلك
وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع
ولا تلازم بين الايجاب بمعنى طلب الفعل مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب
الحصول ممنوع الترك وكذلك الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه
العقاب واما عن الثاني فبان الخصم بان الامر للوجوب شرعا يحسب بعضهم لغة فان الامر اذا كان موضوعا

فكل واحد من الروايات اما ان يكون [illegible] او موصولة او موصوفة [illegible] [illegible] [illegible] ان يكون المراد بالاستطاعة [illegible] او المشيئة

والوجوب بمعنى الثواب والعقاب من الايجاب

وبين الوجوب بمعنى [illegible] بحيث يستحق [illegible] الثواب [illegible] العقاب

لغير طلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الذم والعقاب
على مخالفة امر الشارع ثم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب بالشرع لا وجه له لعله مبني على مقالة الاشاعرة
واجاب في المقام بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا يخفى ما فيه
ان القوام تعقد وضع الامر بالنسبة الى العالي وغيره بما يوجبه الذوق السليم هذا والظاهر ان
اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال لفظهما الاصطلاحي افعل ونظائره صادرة من العالي وغيره اذ ليس شان
اللغويين الا بيان المراد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث ليستدل على اشتراكها لغة بين الوجوب
والندب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وعلى كونه حقيقة في الوجوب فقط في
عرف الشرع حمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير فيهم ثم ادعى اجماع الامامية
على ذلك وجعل نزاعهم في المقام في تعيين المعنى اللغوي فقط واما عن الاول فبما حققناه
سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك على انا قد بينا في المقام ما يوجب الخروج عن الاصل المذكور
على تقدير صحته واما عن الثاني فبانه [illegible] ان [illegible] الوجوب لا يقتضي ان تكون موضوعة للوجوب
بخصوصه على ما عرفت ستشكل بعض متاخري اصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرد وروده الامر به
في احاديثنا المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعماله في عرفهم في الندب حتى صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا تكافؤ الحقيقة بمجرد الاشتهار
لا سيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن اثر الشهرة وشهرة استعمال
الامر في الندب في الاخبار المأثورة على تقدير ثبوتها لا تجدي فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الجامع
وهو غير واضح لعدم تحقق العلم بنقل جميع الاوامر الايجابية بل الاهتمام بشان الواجبات يقتضي تكرر
الامر في شأنها اضعاف ما ورد في الندب ولئن سلمنا لكن استعمال الامر في الندب بغير قرينة يصحبه
غير ثابت ولو ثبت فنادر وحينئذ عدم النقل في بعض الموارد لا يقتضي بالعدم لجواز الاستغناء عنها
بضرورة او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة المذكورة ليست بحيث توجب القدح في دلالة الامر على
الوجوب انا لم نعثر في اصحاب الحديث [illegible] على من يستشكل في دلالة الامر على الوجوب مع كونهم من

اهل اللسان

اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في الندب وقد سمعت الاجماع الذي حكيناه عن الشيخ على ان القول
ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث تصلح لان تكون قرينة صارفة للامر عن الايجاب الى
الندب تعين عليه ان يلتزم بحمله على الندب ولا وجه لحكمه بمساواة احتماله لاحتمال الايجاب والا تعين عليه
حمله على الايجاب لان اللفظ لا يتعين لمعناه الحقيقي ما لم تقم قرينة معينة لارادة معناه المجازي ومجرد احتمالها
غير كاف ما لم يثبت تحققها لان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة والوجه المنع من حصول
الاشتهار المؤدي الى ذلك كما تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة في
ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص
ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالة الشرط العموم عند عدم
المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجبا لمكافأته مع الحقيقة
ما لم يكن بحيث يتبادر عليه طباع اهل الاستعمال ومما قررناه يظهر ضعف الاشكال على الوجه
الذي قررناه في الامر ايضا مفاد الامر قريب من الطلب والالزام بوقوع الامر و
الطلب عند المحققين نفس ارادة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا
وذهب الاشاعرة الى انه مغاير للارادة وقد يفارقها وربما يساعدهم بعض المتاخرين على
الاول وخالفهم في الثاني لنا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في تحصيل المعنى بين
قولنا اريد منك كذا وبين قولنا اطلب منك كذا او افعل كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت
اليه وانما قلنا في تحصيل المعنى لان اريد واطلب يدلان على مفهوم الارادة الكلية الملحوظة
على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك باعتبار كونها آلة لملاحظة حال الارادة كما
هو الشان في دلالة الافعال على معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يقدح في
الفرق في تحصيل المعنى احتج الاشاعرة بان الامر قد يريد اظهار عدم قصد طاعة المامور
فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه وبصحة قولنا اريد منك الفعل ولا امرك به وبانه
تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه لامتناعه في حقه والجواب عن الاول ان الامر هنا

ليس امرا حقيقيا بل امر صوري ولا اختبار المقصم يتحقق به ايضا حيث ان المامور لا علم له بحقيقة
الامر ولهذا يدعى ان الامر مجاز فقط لعدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا ينتفي غرضه وكما
يصح ان يقول له افعل كذلك يصح ان يقول له اريد ما اطلب منك من غير فرق في هذا والتحقيق ان لا
هناك امر حقيقي واطلاع المامور على غرض الامر لا اثر له وقد تبين ان مدلول الامر ارادة ايقاعه
اي ارادة ينشأ منها الامر ويجد بها ومرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي تغاير ارادته
وقوعه منه والفرق ان الطرف متعلق في الاول بالارادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك
احدهما عن الاخرى واختلاف مصلحتهما امر معلوم بالوجدان فانا كثيرا ما نريد حصول الفعل
من شخص ولا نريده منه وكذا الحال في العكس ثم فان فيه نوع غموض وخفاء ولكن الثاني ان اثبات
الارادة دليل على ان المراد بنفي الالزام كما هو الظاهر او مبني على ما حققناه انفا وعن الثالث
ان الممتنع باختيار المكلف مما يصح ارادته منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار
وانما المستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر
وهو انه تعالى لم يرد ايمان الكافر والا لامن لامتناع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تعالى
ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ومع ذلك فقد امره بالايمان فيكون الامر غير
الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية وارادة تكليفية وما يمتنع تخلفه
عن مقتضاه انما هو ارادته تعالى بالمعنى الاول وهو المراد بالمشية في الاية دون الثاني و
تحقيق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة الى ايجاد الشيء او ايجاد اسبابه الموجبة له ولو
بواسطة اختيار العبد وارادته تعالى بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار
العبد والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبيته كما اشار اليه تعالى بقوله وان
تشكروا يرضه لكم وارادته تعالى بهذا المعنى يجوز تخلفها عن المراد حسبما يتضح بذلك في مبحث
القبح والحسن ان شاء الله والعجب ان من خالفنا في اثبات الملازمة وافقهم في نفي الاتحاد على الاحتجاج
بالجزء الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة ايضا ثم ان الاشاعرة نفوا كون مدلول

الامر نحو م

الامر

الامر نفس الارادة ولم يقنوا له طلبا فاورد عليهم باللزوم ووضع الظاهر بازاء المضمر وربما
فسره بعض من وافقهم بانه نوع من الميل وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب والايجاب
واللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامر امر واحد ان نسب اليه باعتبار صدوره
عنه كان ايجابا والزاما وان نسب الى الفعل باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فانهما متحدان
ذاتا متغايران اعتبارا وليس في قوله المامور به فوجب دلالة على المغايرة التي ينتجها اذ توصيف
الشيء باعتباره على نفسه باعتبار اخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا ينافي ذلك
كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متباينة لانا
لا نريد اتحاد الفعل مع الانفعال كيف والاول قائم بالفاعل اعني الموجب والثاني قائم بالفعل
اعني الواجب وتغاير الموصوفين قاض بتغاير الوصفين وانما نريد اتحاد المورد اعني ما ينتزع
منه الاعتباران مقيسا الى غيره وكذلك الحال في الايجاد والوجود والتاثير والاثر ولهذا
قد ينعدم الاعتبار الاول ويبقى الاعتبار الثاني كما في كثير من التاثيرات الاعدادية الباقي
صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف سائر المركبات عن معانيها
وصحة لتوقفها المحققة في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى امتناع التكليف بدون الاعلام
والافهام وهما متغايران بحسب الزمان واما بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف على المدلول
وهو ظرف لا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها
الدور والتحقيق في دفعه ان تقول مدلول الامر ارادة والالزام متعلق بفعله بالمكلف على تقدير علمه
ان العلم من شرائط التكليف فمتى حصل العلم ولو بعد مضي زمن مع الخطاب تعلق الالزام
به على حسب سائر الشرائط التي تعتبر فيه فالدلالة تتوقف على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف
على وجود الدلالة وانما يتوقف تعلقه في حق المكلف على العلم به هذا ومما قررنا ظهر ان الصيغة
كما تكشف عن مدلول الامر وتحققه كذلك يجوز ان يكشف غيرها كالاجماع والعقل وان تكرر
الامر للتاكيد لا يصيره مجازا كما سبق الى بعض الاوهام حيث نعم انه موضوع لانشاء الطلب

تحصيل للحاصل

وايقاعه فحيث تاتى للتاكيد لا يكون المقصود به ذلك والا لكان تحصيلا فيكون مجازا لو نعم
مستعملا في غيرها وضع له ووجه دفعه ان الامر موضوع لانشاء المطالبة المحضة الذي انشائه المتكلم
في نفسه من ارادة الفعل والالزام به كما يشهد به الوجدان بعد انتفاء شروط توقع الطلب به من
توابع المترتبة عليه عند عدم صدور المكلف به وليس الوضع باتاثر الامر بالفعل بعد هل
يقتضى مطلوبيته مطلقا او بقصد الامتثال وجهان بل قولان اقوبهما الاول ويدل عليه مسلمة
الملاقي للفعل القطع بان العبد المامور لو شاء الله مطلقا اذا اتى به الامر بحال لم يعد عاصيا لامر
الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا الامر بل كان ما اتى به نفس الواجب وعين المطلوب بشهادة العقل
والعرف نعم لا يترتب على فعله مدح ولا ثواب نظرا الى عدم قصد الامتثال به ولا ملازمة بين
تحصيل الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في النهى فان المطلوب
في النواهى المطلقة نفس الترك وان تجرد عن قصد الامتثال وتوقف ترتب المدح والثواب عليه
على قصده به هذا كله في الامر الايجابي واما الامر الندبي فان دل دليل على ترتب الثواب على
مورده مطلقا كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والنيات على كراهة تركه من حيث ايجابه المقتضى
ذيلتزم او لحرمته لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة ولا دلالة للامر ايضا عليها لالزام
ذلك لانتفاء وجانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه
استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحية المستلزمة لرجحان الفعل مطلقا فصار الحال المقابلة بخلاف
المندوب الذى لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان في فعله بدون
القربة اصلا فتعين ان يكون استحبابه مقصودا على تقدير قصد القربة لو جاز ترجيح باعتبار ترتب
الثواب عليه ومما حققنا يتبين ان ترك المندوب لا يستلزم الكراهة وان استلزم المرجوحية
لقضاء المقابلة به هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الامر اما ان يقصد الزام المامور بالفعل
لراوله لمراده لا يخرج منها والثاني بحكم ضرورة ان قول القائل افعل لا لي قبيح عرفا وعقلا بل ربما
يعد من قبيل الالغاز بالحال فيتعين ارادة الاول وهو الظاهر فلا بد من ارتكاب التاويل فيما

بعض

الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب وعدمها بحسب الدعوى والتاويل في الصحة والاسناد والمسند او
المسند اليه عما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان وادعى صحة ذلك من غير تاويل او اول الاسناد كما لو حمل
النفي على الاثبات او بالعكس او بالمسند كما لو اريد بالحمار البليد وبالانسان النوع الكامل منه او المسند اليه
بغير حقيقته المحول او معان لهما انه وان صح ذلك كله لكنه لا يقتضى الحقيقة ولا المجاز وكذلك
اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد واريد به لفظه فان عدم صحة السلب محقق ولا حقيقة و
ذلك لان الاستعمال فيه مبنى على المسامحة والخروج عن طريق الاستعمال فان الظاهر من الاستعمال
ان يكون على حسب قانون الوضع لا ساير المسند اولى ودع بعض المعاصرين بالاحاجة الى القيد المذكور لان
المراد صحة سلب المعنى الحقيقى حقيقة وعدمها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يخفى ما فيه
ثم على هذه العلامة اشكالان انهما منقضة بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمول
كالانسان في الناطق والضاحك فانه لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق او ليس بضاحك
مع انه ليس حقيقة فيه وكذلك العام اذا استعمل في الخاص فان عدم صحة السلب متحقق
ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما
زعمه بعضهم واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي فلا يتم ما يكون مفاده الاتحاد في الحقيقة ولا اشكال
اذ يصدق في تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس بمفهوم الناطق والضاحك وان
مفهوم العام ليس نفس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا
فلا ريب في انه حقيقة فيه حينئذ لما يستفاد من كلام القوم والتحقيق عندى ان السلب
بالحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب علامة
الحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة لها في الجملة فان كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون
اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية كما مر وان كان بالحمل المتعارف
المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما اطلق عليه باعتباره وان كان بالحمل
المتعارف بالمعنى الاعم اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة

بتة في الجملة واما صحة السلب فيصح ان تعتبر بالحمل الذاتي فتكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث
الخصوصية وان تعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فيكون علامة لكونه مجازا مطلقا واما ان
اعتبرت بالحمل المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه عن الحيوان
الناطق بهذا الحمل وليس مجازا قطعا   ان هذه العلامة دورية كاشتمالها على الدور
اما في المجاز فلان العلم به يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير
مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها
والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل المعاصر علل التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك
فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق له
بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على
العلم بكونه مجازا فيه والا لجاز ان يكون ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها
فلو توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقدير فالدور مضمر
لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا المراد بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقدير
فالدور مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لما مر والعلم بصحة سلب
الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني الحقيقية والعلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما
توقفه على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون
ذلك المعنى منها فيلزم سلب الشيء عن نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم
بكونه معنى مجازيا اذ لا نعني بهذه العلامة الا استعلام ذلك لان الكلام في الاستعلام الصحيح المستند
الى الوضع فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور او نقول يتوقف العلم بخروج ذلك المعنى
عن المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب اذ هو في مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على ما يتوقف عليه
فلو توقف العلم بصحة السلب عليه لزم الدور فالدور على هذا التقدير بين الامرين في الاول
بين الامر المستعلم وبين العلامة وفي الثاني في نفس العلامة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف

على العلم

على العلم حقيقة فيه وهو دور ظاهر وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمر لان العلم بان
الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه
والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية
والعلم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير
ان يكون السلب جزئيا لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة ولئن اكتفوا بذلك هنا لكان عليهم ان يكتفوا
في المجاز ايضا بالسلب الجزئي ويجعلوه علامة للمجاز في الجملة هذا حاصل كلامه اقول لا اخفاء في ان
الغرض من هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه حقيقة
فيجري في المشترك وغيره لا انه لا يستعمل في المعنى المقصود الا حقيقة فيختص بمورد العلامة بما
يخص معناه الحقيقي ولا ريب في ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد اي في المعنى الذي
لا يطلق باعتباره على البليد انما يتوقف على العلم بعدم صحة سلب احد معانيه الحقيقية عنه اذا
كان له حقايق متعددة فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا علم صحة سلب الجميع ضرورة
ان بعض معاني المشترك مما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم به يتوقف على العلم
بصحة سلب الجميع اذ مجرد سلب البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة وانما
اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والا لكان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح نعم لو اخذ صحة
السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي استعمل اللفظ باعتباره في المعنى المقسم او صح ذلك فيه لم
يحتج الى اخذ صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعتبر
مغنيا عن ذلك لكن القوم لما اعتبروا علامة الحقيقة في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ناسب ان
يعتبروا علامة المجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق موردا العلامتين فاحتاجوا
في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في اطلاقه على المعنى المقسم
ان كان ماخوذا بحسب معنى اخر واعتبر المعنى الحقيقي لمجرد تحصيل العلامة فالعلم بمجازيته في ذلك المعنى
حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة ثم اقول تقرير الدور على الوجه الذي ذكر

بظاهره مبنى على ان يكون الغرض من العلامة معرفة حال اللفظ الذى لا يقع مستعملا فى المعنى المبحوث عنه
الا حقيقة فتختص موردها باللفظ الذى انحصر معناه الحقيقى فى معنى واحد كما عرفت وهذا مع ما فيه من تلك
الجدوى والخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا ظاهر لان العلم بكون الانسان
حقيقة فى البليد لا غير مثلا اى فى المعنى الذى يطلق باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى
حقيقى للانسان يصح سلبه عنه والمجاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه وهو يتوقف على العلم
بكونه حقيقة فيه لا غير واما العلم بعدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عن البليد ففى مرتبة العلم
بعدم معنى حقيقى يصح سلبه عن البليد بل هو عينه لم يفسد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا
يعقل الترتيب والتوقف بينهما هذا وانا ادان المعتبر فى العلامة ان لا يكون اللفظ كالانسان
باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد كالكامل فى الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن
المعنى المبحوث عنه كالحيوان الناطق ليكون حقيقة فيه من حيث الخصوصية فيتجه مع عدم استلزامه
انحصار الدور كما عرفت فيه انه ان اعتبر السلب بالحمل الذاتى لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من
الخصوصيات ما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالحمل الذاتى اذا كان اللفظ حقيقة فيه بخصوصه
وان اعتبره بالحمل على المعنى لاجل الاعم لم يثبت به كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح
سلب الانسان بهذا الحمل عن الناطق والضاحك مثلا مع انه ليس حقيقة فيه بخصوصه وقد اجيب
عن الاشكال بوجوه ' ان المراد بصحة السلب وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى
يصح سلبه عنه او لا يصح مثلا اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان
الناطق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا
حاصل ما ذكره بعض المتاخرين وعندى فيه نظر لانه ان اراد بالمعنى الذى اعتبر صحة السلب وعدمها
باعتباره خصوص المعنى الحقيقى او المعنى الذى يلحظه كما سبق ففيه ان العلامة تختص باستعلام حال الاطلاق
على غير المعنى الموضوع له كما لا يخفى مع ما يرد عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو
نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى اخر ولو تعسف فى التعميم لم يسلم من اشكال الدور فيه ما الراد ليس فى بيانه

على حالم

على حال الدور فتعين والتزام هذا الاختصاص غير مناسب للمقام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب
بالحمل الذاتى كما مر فى دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه الحقيقى مما يصح سلبه
عن جميع موارده الخاصة ولو اريد الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها مبنى على العلم
بخروج المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه وهو فى مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازا او حقيقة
او نفسه على ما مر فيبقى اشكال الدور بحاله وان اراد به المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة بأكثر
اقسام المجاز مثلا اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الخصوصية صدق عليه انه قد
اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق مع انه ليس حقيقة فيه لا يقال المراد
بقوله باعتبار معنى مجرد ملاحظته ولا ريب فى ان استعمال اللفظ فى معناه المجازى مبنى على ملاحظة
معناه الحقيقى واعتبار العلاقة ولو اجمالا فيستقيم الجواب اذ يصدق فى المثال المذكور انه اطلق
الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب ضرورة ان مفهوم
الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لانا نقول غاية الامر ان يصدق عليه علامة المجاز بالاعتبار المذكور
كما يصدق عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذى ذكرناه وليس هنا ما يعين الاعتبار الاول فيبقى
النقض بحاله ‌ ان الاشكال المذكور انما يمشى فيما لو اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه
او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقى والمجازى وشك فى المراد فصحة نفى المعنى الحقيقى عن مورد الاستعمال
تدل على ارادة المعنى المجازى كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال غير مقام المجاز
بحيث يصح ان يقال ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازى وفيه انه خروج عن محل
البحث لان الكلام فى معرفة المعنى الحقيقى والمجازى لا فى تعيين المراد منهما بعد الاطلاق واعلم ان
هذا الجواب على ما نقلناه مطابق لما نقله الفاضل النفتازانى فى دلالته على دفع اشكال الدور
عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه فى علامة
الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل فى الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقى
عن المورد واعترض عليه المدقق الشيرازى بان ذلك انما يقتضى عدم اطراد الجواب المذكور لا

عدم دفع الاشكال الدوري ولعله يريد ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقتضي الغائه راسا لامكان
اجرائه في غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف ان الجواب المذكور
ان اندفع الدور لا انه لا جدوى فيه لورود ما لا يراد المذكور عليه ثم يرد عليه ان ليس للعلامة
فلعله يمكن اطراده في الخصوص ادعها بحيث يعتد بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام في الخاص
فانه لو فرض وجود حمار بليد في الدار وقيل جئني بحمار في الدار مريدا به البليد كان الاستعمال
مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام الى غير ذلك هذا
واورد الفاضل المعاصر على الجواب المذكور بانه كما يصح صحة سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال
علامة لارادة المعنى المجازي كذلك يصح صحة سلب المعنى المجازي عن مورد الاستعمال علامة لارادة
المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا وهو ان المعاني الحقيقية و
المجازية قد تتعدد فنفي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة
المعنى الحقيقي واجاب بان المجيب المذكور قد اعتبر في جوابه ورود الاحتمال بين معنى حقيقي ومعنى
معنى مجازي معين ففرض التعدد خارج عن مفروضه مع ان لنا ان نجعل العلامة على نفي تعميم الفرض
سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي انتهى
عنه انما هذا يحصل كلامه بعد التنقيح والتوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما
هي صحة سلب المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العضدي او صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم
صحة سلبه كما ذكره المصنف او صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور
في تحرير العنوان ولا ريب ان المعنى المجازي ليس معنى نفس امري اللفظ ولا معنى حقيقيا له حتى يعتبر
صحة سلبه علامة للحقيقة وظاهر ان الكلام هنا في المقام في دفع الدور الوارد على العلامتين المقررتين عندهم
لا في احداث علامة اخرى ومنه او انحو نعم غاية ما يمكن ان يقال على المجيب هو ان القوم لو اعتبروا صحة
سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي ولاثبات كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة
سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايضا فيلزم ترك ما ينبغي التعرض له ولا ريب ان التزام مثل

ذلك

ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الدور ودونه ما لعله اتم ثم اورد على ما ذكره المحقق
الشريف ان العام انما يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب في صحة سلب
معناه الحقيقي عنه ح وفيه ايضا نظر لانه ان اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما هو الظاهر من اطلاقهم
السلب فلا ريب في ان العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مط لا من حيث تحقق العام في
ضمنه ولا من حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم
فضلا عن صحة سلب كونه معنى حقيقيا اللفظ يبقى اشكال الدور بحاله وان اعتبر الحمل السلب
بالحمل الذاتي فمع منافاته للجوابه الاخير وارد على المحقق الشريف لان المجيب اعتبر السلب بالنسبة
الى مقام الخطاب دون المستعمل فيه اذ الغرض تحصيل تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما
يجدي في الثاني دون الاول واعلم ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة وعلمه
وفيه انه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى ان يقال انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في
العلامة السابقة ولا حاجة الى اعتبار السلب المذكور وسلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد
عن القرينة متوقف على معرفة الوضع فتوقف معرفة الوضع عليه دور ويمكن تقرير الجواب المذكور
بوجه يرجع الى ما اختاره في الجواب كما لا يخفى و   ما يجري في المجاز فقط وهو صح توقفه
على العلم بصحة سلب جميع معانيه الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب معانيه الحقيقية
عنه لا نح ان لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة تكون ح ظنية وظاهرهم الاتفاق على قطعيتها وثانيا ان الاصل
المذكور انما يجري حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بدونها لا محيص عن ثبوت وضع اخر
وح لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وثالثا ان الاصل قد
يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه بخلاف العلامة فانه يجوز تخلفها عن موارده كما مر فلا يصح اخذه
جزءا منها و   ما زعمه الفاضل من ان المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وح
فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مط وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذلك

المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكونه مما لا يصح السلب عنه
معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معنى
آخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه حقيقة فيه حتى يلزم الدور وهذا
حاصل كلامه بعد التنقيح وهو فاسد اما في المجاز فلانه يجوز صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه فلا
يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا ثانيا بل يتوقف على وجدان العلاقة مثلا يصح سلب العين
بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة والعجب انه
تفطن لهذا الاشكال فاورده على وجهه واجاب عنه بانه انما يرد لو اردنا كونه مجازا فيه بالفعل
واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه هنا
لفظه اقول لا خفاء في ان قوله لو استعمل فيه انما يدفع السؤال اذا اراد به لو استعمل على الوجه الصحيح
كما هو الظاهر بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التنقيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار
احد معانيه عن مورد الاستعمال علامة لمجازيته فيه على تقدير وجدان العلاقة او وقوع الاستعمال
بحسبها وفيه ما لا يخفى لان العلامة حينئذ انما تفيد كون الاستعمال فيه مجازا ثانيا على تقدير مجهول
اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظاهر ان الغرض من العلامة تعيين احد القسمين والا فالعلم
الاجمالي لا يحتاج الى اعمال العلامة لانه اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد
الاستعمال كان ذلك لكونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا ثانيا ولا حاجة الى اعتبار صحة استعماله
فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه لا يخلو اما ان يكون مشتركا بينهما او لا فان
كان الثاني كان مجازا فيه مطلقا وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه ان اول اللفظ بالمسمى
حال الجملة مثنى او مجموعا او منكرا وان لم يجوزه لعدم العلاقة لكن ذلك لا نقول لاشك ان ذلك لا يتعلق
مقاصد العقلاء باستعلام حاله بعلامة مستقلة كما لا يخفى سيما مع امكان تحريره على وجه يعم سائر الالفاظ
واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقفها على عدم صحة السلب عليها ما جعل عدم صحة
السلب علامة لها فلزوم الدور ظاهر وان اراد غيرها فلا نظر الى انه لا توقف هنا لان العلم ببعض معاني

المشترك

المشترك لا يؤثر في العلم ببعض آخر ولئن نزل كلامه على ارادة الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان
بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان
الناطق ولا يتوقف العلم بذلك العلم بعدم صحة سلبه عن البليد لتوجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد
ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق في ضمنه فذلك في الحقيقة
اطلاق اللفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان
الناطق فعلى ما التزمه من توقفه على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق يتوجه الدور اللهم الا
ان يصحح ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وهذا
يرجع الى الجواب الآتي وقد عرفت ما عليه وربما امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على الجواب الآتي
استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق
الناطق على الانسان لكن يتجه عليه الاشكالات الآتية فيه و ما ذكره هذا المعاصر ايضا
وهو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للماء معنى حقيقيا
ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستخرج الحال بالعلامة
المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي و
المجازي لا ما يعلم به تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يتكلف
من ذلك استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته
لظاهر المقام ادعاء انه نحو ضرب بدفع الاشكال بتمامه مضافا الى منافاته لما مر في دفع الاشكال السابق
من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهره ايضا لان العلم بصحة السلب
او عدمها من الفرد المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف
العلم بذلك على العلم بصحة السلب او عدمها كان دورا على انا لو علمنا بالخروج او بعدمه من غير علاقة
ولم يحتج الى اعتبار صحة السلب او عدمها فتدبر وهذا الذي اختاره في الجواب ان المقصود بالعلامة
انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على العلم بالوضع وعدمه من حيث هو تفصيلي

على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص اهل اللسان العارفين بطرق المقال او شهادة
الوجدان من الخبير بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان غلبت حكم الوجدان بصحة
السلب فيصل بها ما يتوقف على العلم بالوضع وعدمه مرضيون ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه
عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور وايضا قلنا لا ريب
في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفوس ويتقرر فيها على الوجه المتقرر عليه عند اهل العرف لكثرة
معاودتهم في المحاورات وموارد الاستعمال او بعض القرائن والامارات لكن على نوع من الخفاء
وضرب من الاجمال فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتاج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على
اعتبار العلامة وهي تتوقف على العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا
يجري في صحة العلامة فيما يعتبر [illegible] السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك
في صحته دائما لا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى دائما بل يعتبر بينه
وبين معنى اللفظ الثاني فيتوقف العلم بعدم صحة سلب المعنى من المعنى المبحوث عنه على العلم بان
المعنى اللفظ الثاني هل للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور
قلنا نختار القسم الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
لان العلم بعدم صحة سلب المعنى اللفظ الثاني عن المعنى المبحوث عنه انما يتوقف على العلم اجمالا و
المقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة
للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة
لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه
حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة
لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للمجاز كذلك يصح
ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له ويجري في القسمين سائر الكلمات المتقدمة لكن القوم لم
يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما تستلزمان عدم صحة الحمل وصحته بلا تكلف

عليك

عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلا عن عدم صحة السلب لكان اقرب الى الاعتبار
مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بها عند العرف واللغة والاطراد
وعدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتأخرين والمراد ان يكون المعنى الذي
صح باعتباره الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وذلك كرجل
وضارب فان المعنى الذي صح باعتباره اطلاقهما على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد
صح اطلاقهما عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في خصوص زيد
من غير تاويل وهو كونه فردا من افراد المذكر المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في
خصوصه كذلك وحينئذ فتحقق الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى
عاما وحيثما كان على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما اعتبرت
الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع انه لم اقف على من تعرض له لئلا يرد النقض بالكليات
المستعملة في الخصوصيات مثلا لا يصدق ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص
زيد هو بحيث كلما ثبت صح الاستعمال فيه بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة
بل ربما يرد النقض بمطلق انسان اقسام المجاز على ما سنشير اليه وكذلك اطلاق اللفظ
شامل على ما ترجح في القول فيه هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان
اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز كما عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل
كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حينئذ المتحقق في ذلك المعنى حقيقة او من
غير تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك
على العلم بالاطراد لزم الدور فان قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة
الوجدان او بملاحظة تجاوز اهل اللسان على ما مر بيانه فلا يلزم الدور قلنا فاذا
علمنا المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكونه
اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولا حاجة الى اعتبار كونه بحيث استعمل حينئذ تحقق ذلك المعنى

على وجه الحقيقة وكان هذا هو السر في عدم اعتبار المتقدمين ايا ه علامة للحقيقة وان اعتبروا
عدم الاطراد علامة للمجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذي
صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او غيرها وبل في مواده المعلومة من حيث القدر
المشترك بحيث يصح ان يستعمل كذلك في مواده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ
موضوع للقدر المشترك بين تلك المواد وان المعنى الذي يصح استعمال اللفظ باعتباره
متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول اللفظ الماء الحقيقي اجمالا وترددنا في تفصيله وتعيينه
بين ان يكون موضوعا لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك اعنى
القدر المشترك بينها وبين المياه المذكورة فيصح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تأويل
باعتبار ذلك المعنى يستعلم كونه حقيقة في الاعم فان قيل فالعلامة ح دورية لان صحة اطلاق
لفظ الماء مثلا من غير تأويل على الماء الكدر على العلم بانه موضوع للقدر المشترك بينه
وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيلزم الدور قلنا لا نتوقف
العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تأويل على العلم بكونه موضوعا للقدر المشترك
تفصيلا بل يكفي العلم به اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر البيان فلا دور واما عدم
الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز ومثلوا بنحو اسئل القرية فان المصحح لاستعمال القرية
في اهلها علاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال اسئل
البساط والجرم ونحوهما واعترض على طرده بلفظ الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي الفاضل
فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم الاطراد متحقق لعدم
صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز وأجيب بوجهين ان عدم
الاطراد انما يعتبر فيما كان من غير مانع لغة او شرعا وقد منع الشارع من الاولين والعرف من
الثالث فلا قدح بها واورد عليه باستلزامه الدور لان عدم الاطراد لا يعلم الا بسببه
لانه ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب آثاره وصفاته وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك

لا يعلم

لا يعلم الا بسببه والسبب ليس وجود المانع اولا لتوقف عدمه بل عدم المقتضي وهو الوضع فاذن
يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم الوضع عليه كان دورا
والجواب ان يمنع بعض مقدماته ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة فانها تختص به تعالى والفاضل
العالم الذي من شأنه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شأنه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى
والقارورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي يستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها
والوجه في ذلك ان هذه الالفاظ المادة ينبغي ان تكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني
المقيدة فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة
هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز ايضا يطرد حيثما توجد علاقته معتبرة وهي المشتملة
المصححة لا ده لفظ احدهما للآخر في مصطلح التخاطب فان هذا هو المعيار في سبك المجاز عليه
المدار في الاستعمال واما العلاقات التي ذكروها في الزي على الحلال فيها لا تعتبر قطعا على التحقيق
القول فعدم الاطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة واما الاستقراء وهو
تصفح كثير من الجزئيات لاثبات حكم كلي لها كحكمنا استقراء على كل فاعل بانه يجب على فعول وحكمنا
على كل فاعل بانه يستحق الرفع وعلى كل مفعول بانه يستحق النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة
في محلها فان تلك القواعد وان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما نجده من محافظتهم عليها
في الموارد التي تصفحناها اما يوجب القطع او الظن بتأسيس الواضع لتلك القواعد ووضعه
اياها ولبيان الحكم المستفاد منه عند علماء العرب حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا النوع من التتبع
الى علامة الاطراد ويجري هذا الطريق مما لا خلاف فيه ... صحة الاستثناء وعد منها ومنه
العلامة توجب تمييز اللفظ الصالح للعموم وضعا عن غيره كما نقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم
عند عدم العهد بنفسه لصحة الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيده ما لم ينضم اليه اعتبار
زايد على مدلوله لعدم صحة الاستثناء منه كذلك لانا نقول صحة الاستثناء انما تقتضي ان يكون
المستثنى منه مستعملا في العموم اما كونه على وجه الحقيقة ... ان اللفظ المستعمل في العموم

مجازا يصح ان يستثنى منه وايضا يتوقف العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم
صحة الاستثناء لانا نقول المراد بصحة الاستثناء من غير نبا على التامل فيندفع الاحتمال المذكور
لكن هذا انما يستقيم على ما ذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سياتي
بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حدة مما يتوقف العلم
ان بعضهم جعل العلامة جعل اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان
اعتبر الاستثناء من غير نبا على التامل لم يحتج الى اعتبار الاطراد والا لم ينفع اعتباره فان المجاز
قد يطرد وربما يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها وليستند الى ان الاصل في القيد ان يكون
احترازيا و اصالة عدم النقل وهي كالقياس من الدلائل على تبين المعاني فيستدل
بها عند ثبوت حقيقته او مجازه في زمان على ثبوته في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه
كقول الاكثر بان الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وهذا التعويل
على هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا في موارده او من حيث
التعبد لانه رجحان العدم نقض اليقين السابق بمثله وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث
الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوته في الزمن المتاخر على
ثبوته في الزمن المتقدم و القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى اللفظ
الخاص لمشابهه واثبات لفظ المعنى الخاص لمشابهه كما في الامر بعد الحظر للتكرار لدلالة النهي المشابه
اياه فيه على ذلك لا للطلب الطالب عليه وان السارق حقيقة في النباش لشبهه به في الاخذ على الخفية وتمسكوا
في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على ذلك لانه لا يحصل به ظن يوثق به او نقول لانم
حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل نقتصر على ما ثبت حجيته بالاجماع او دليل غيره لان عدم امكان
التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو الوظيفة اولا لا يوجب جواز التعويل
على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق القطعية التي افاد الدليل حجيتها وتوضيح هذا المبحث يظهر مما اوردنا
في بحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس و

والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعمومها واطلاقها تدل بالنسبة الى
المقام ايضا حيث يستفاد من سياقها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد
بعضهم للمجاز علامة اخرى ان يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم انه حقيقة في احدهما
بخصوصه ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل على ما سياتي بيانه
وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز كما نبه عليه ومع ذلك فهو انما يصلح دليلا
لا علامة وقد يضاف الى ذلك اختلافهما في الجمع وهذا انما يختلج بالبال اذا علم ان اطلاقه على احدهما
على الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او باعتبار معنى مشترك فينفى كون الوضع للقدر المشترك
باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور وان يعتبر في اطلاقه على المعنى انضمامه الى مشاكله
كالطبخ في قوله اطبخوا لي جبة وقميصا و التزام تقييده في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل
فيه عند الاطلاق كيد الشمال ونار الحرب ونحوهما وهذا ليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظي
اليد والنار استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له ولو سلم انهما مجاز كما ذهب اليه بعضهم من
انهما مستعملة في صورة وهمية شبهت بمعناهما الاصلي فالعلامة بعد ضعفه مستغنى لاختصاصها بمثل لفظ لما
فانه لا يستعمل في المياه المضافة الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق متى ورد
من المتكلم لفظ وعرف مراده بالقرائن الخارجية من شواهد حالية ومقالية او ظنية مما يعول عليه في
المجاز وان حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا واذا انتفت القرائن الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي
واحتمل المقام من غير معارض حمل عليه كما تحقق وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق الاشتراك او
النقل فان كان الاول فان كان لبعض المعاني اشتهار او اختصاص في عرف المتخاطبين حمل عليه
والا بان استوى الامران وجب التوقف والرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكناية اذا تجرد عن
القرينة كرواية لا يستحل المحتمل للفتح بدلالته على تحريم اخذ المال المشترك والسكون بدلالته على حرمة العمل
ويلزمها حرمة المال المبني على الاول لاصالة الجواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام بأ
عدم حركة العين وباصالته للاول فيرجح على الفرع وقد يتطرق هذان الوجهان في اللفظ المسموع اذا

شك فی حرکته ولو لنظر فی النسبة الیه والاخیر خاص فیما اذا تساوی الاصل والفرع هیئة کقتال
مفردا وجمعا او ان اختص للاختصاص او الاشتهاد بعرف احدهما دون الاخر ففی الحمل علی ایهما
عرف المتکلم او المخاطب او الوقف وجوه هذا اذا علم بعلم المتکلم بعرف المخاطب او جهله به وان علم
بعدم علمه حمل علی مقتضی عرف المتکلم بلا اشکال کما انه یحمل علی عرف المخاطب اذا علم بعلم المتکلم بعدم
علمه به فهو وان کان الثانی فان علم سبق النقل علی الاستعمال او العکس فلا کلام والا یرجح المعنی
المنقول منه مع العلم بتاریخ الاستعمال لاصالة تاخر الحادث ما لم یعتضد خلافه بشواهد خارجیة
ومن هنا وقع النزاع فی الالفاظ التی وردت مستعملة فی الشرع مما تعارض فیها العرف واللغة فقیل
بتقدیم اللغة للاصل وقیل بتقدیم العرف بدلالة الاستقراء وهو قوی ثم اللفظ احوال خمسة
معروفة مخالفة للاصل هی المجاز والاشتراک والنقل والتخصیص والاضمار فلا یصار الیها الا
الدلیل فان اقتضی الدلیل بعضا منها معینا تو بع مقتضاه وان اقتضی بعضا منها لا بعینه فهذه صورة
تعارض الاحوال وهذا التعارض یقع فی مادة واحدة فیصاعد بین ما اثنین منها فصاعدا فان دار

الثالث واما

الامر بین المجاز والاشتراک قدم المجاز لکثرته انواعا وافرادا واستغنائه عن تعدد الوضع الغیر المختص
اما الوضع الثانوی او التاویلی علی القول بتوقف صحة المجاز علیه فهو امر ثابت لا سبیل الی نفیه
فلا یعارض حدوث الوضع المحتمل وقیل یرجح المجاز باستغنائه تحقیقه عن القرینة والبلاغة و
وافقیته بالطبع مع ما فیه من تیسیر بعض انواع البدیع فیعارض بابعدیة الاشتراک عن الخطاء اذ مع
عدم القرینة او خفائها یتوقف وفی المجاز یحمل علی الحقیقة فیودی الی خلاف المقصود وباطراد
الاشتراک وصحة الاشتقاق منه بالمعنیین اذا کان مما یشتق منه وفی هذا نظر واستغنائه عن
الحقیقة والعلاقة ولیس فیه مخالفة ظاهر مع ان المشترک ایضا قد یکون اوفق بمقتضی الحال حیث
یتعلق القصد بالاجمال وتیسیر به بعض انواع البدیع ولا خفاء فی ان هذه الوجوه مع معارضتها
بالوجوه المتقدمة لا یصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الی مجرد الاستحسان واذا دار بین النقل و
الاشتراک رجح الاشتراک لانفراد النقل عن الاشتراک بعد مشارکته له فی الحاجة الی تعدد الوضع

بالاحتیاج

بالاحتیاج الی هجر المعنی الاول ونسخ اصالة النقل مع عدم احتیاج الاشتراک الیه هذا اذا ارید بالمنقول
المنقول بالهجر والغلبة کما هو الظاهر ولو ارید به ما وضع للمعنی الثانی لمناسبة المعنی الاول من غیر اعتبار هجر
او حصوله امکن ترجیح الاشتراک ایضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه یظهر وجه ان الاشتراک
علی الارتجال ایضا مقدم ویرجح النقل لان الاشتراک یقتضی تعدد الحقیقة فیختل الفهم دون
النقل وهو استحسان لا سبیل الی اثبات اللغات به واذا دار بین الاضمار والاشتراک رجح الاضمار
لان وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراک ولو ازمه بالنسبة الی بعض موارد الاستعمال فلا یصلح
لمعارضته وقد یعارض ذلک بان الاشتراک اغلب من الاضمار فیرجح علیه وهذه الغلبة علی تقدیر
تسلیمها لیست بحیث تصلح لمکافاة ما مر واذا دار بین التخصیص والمجاز والاضمار رجح الاضمار لان
وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراک ولو ازمه بالنسبة الی بعض موارد الاستعمال فلا یصلح لمعارضته
وقد یعارض ذلک بان الاشتراک اغلب من الاضمار فیرجح علیه وهذه الغلبة علی تقدیر تسلیمها
بحیث تصلح لمکافاة ما مر واذا دار بین التخصیص والمجاز فالاضمار رجح التخصیص لکثرته وشیوعه
بالنسبة الی المجاز فان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز هنا ما عدا التخصیص بقرینة المقابلة وهذا
اذا لوحظ التخصیص والمجاز بالنظر الی الغالب والا فقد یتساویان بان حیث یکون المجاز متعدد اوکا
معروفا کالتخصیص والتقیید هنا فی حکم التخصیص بل اولی منه ولهذا یرجح علیه حیث یدور الامر
بینهما الا ان عموم التخصیص وضعی فیرجح علی ما عمومه حکمی واذا دار بین التخصیص والاشتراک رجح التخصیص
لرجحانه علی المجاز او لوحظ الاشتراک واذا دار بین المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه علی الاشتراک
الراجح علیه واذا دار بین المجاز والاضمار قیل یتساویان لاحتیاج کل منهما الی القرینة ویمکن ترجیح المجاز
لغلبته واذا دار بین التخصیص والاضمار فالظاهر ترجیح التخصیص لغلبته واعلم ان کلا من التخصیص والمجاز
والاضمار قد یکون قریبا فی نوعه وقد یکون بعیدا فیه فیعتبر ما قررناه من الترجیح فی کل من النوعین
او الانواع بالنسبة الی المماثل واما القریب من مرجوح النوع والبعید من راجحه فلا یجری فیه
اطلاق ما ذکر بل لا بد من ملاحظة حیثیة مع جهتی الاخر واعتبار الترجیح فقط فقد یرجح بعید

بعيد النوع على بعيد التخصص اذ اراد بعد فعط بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوى والامر في ذلك
موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين
او اضمارين في صورة واحدة او صورتين فيتوقف مع التساوى ويرجح مع الاختلاف نعم اذا
ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فاحتيج الى ارتكاب التخصيص
او التجوز او الاضمار فيه وامكن التخلص عنه بارتكابه في الاخر فالظاهر التعين فعلى مورد الدليل
وسياتي بيان ذلك في مبحث التخصيص واعلم ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم
والتفهم في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند الى نفس اللفظ كالحقيقة او
الى القراين الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها والمكتوبة دما ظواهر الكتابة حيث
يكون المرسوم محتملا للفظين او الالفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها فيما
وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا انقطع طريق التعيين كما في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو
اريد بها ما هو خلاف الظاهر لنبه عليه لئلا تفوت الفائدة في نحو منها او يلزم الاغراء بالجهل ومن
هذا الباب حديث المطهرة لا يطهر فان فيه وجوها اربعة اظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل
والثاني للمفعول وكذا الحديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وان احتمل
بعيدا ان يكون الدنيا كلمتين وراس بضم الراء وتشديد السين بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك
واعلم ايضا ان الكتابة قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك والنقل والزيادة والنقصان الا ان الاصلين
فيصح التمسك في نفيها بالاصل وقد تتعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيه مما مر في الالفاظ
ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز التعويل مع ظن الصحة على اصالة الصحة   قد اشتهر بينهم
ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين
بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص   موارد القاعدة الاولى ما لو علم المعنى
الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القراين لظهوره ورجحانه لان مبنى المحاورات
عليه وهذا مما لا نزاع لاحد فيه وقد حكى الاتفاق غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع

عالما بالموضوع له ولا مخاطبا باللفظ او لا و   ما لو اتحد المستعمل فيه وجهل الموضوع له
فالمراد ان يجعل منه ما يحتمل منه ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا
اذا علم بكونه مجازا فيه الاكثر على انه حقيقة في ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظ
الاستعمال والمتبادر منه ذلك ولانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الجهل
بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به ايضا اذ لا يعقل العلم بالمراد وعدمه اثر
في ذلك ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل
والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني ان مجاز اللغة اكثر
اللغة مجازات فان اراد الاكثرية بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان
اراد الاكثرية بحسب المعنى فمسلم لكنه لا يجديه لمعارضته بما هو اقوى منه من كثرة الاستعمال
في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه التفحص والتتبع الحاقا له بالخطاب الشرعي حيث
انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والتفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم
حصول الظن بالموضوع له بمجرد الاستعمال فورود المنع عليه ظ وان ادعى عدم حجية الظن
الحاصل منه ما لم يحصل التحري في تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والتفحص فقد وقع بعد تحقيق القضية
لكلمات القوم بان ما دل على حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان
اقتضى حجيته مطلقا فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيص الاشتراط
بالمقام ولعله يعم الاشتراط وان نعرض لذكره في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات
القوم على وجه لا ينافيه وتوقف الفاضل المعاصر بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا الى ان المجاز
متداول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا ترجيح لاحدهما وفيه ما عرفت ان
المتداول الشايع هو سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا
لكنه نادر جدا فيبعد حمل الاستعمال عليه فالقول بالحقيقة متعين فيتوقف على ثبوت الاستعمال فيه
الاصل على عدمه وكان هذا الاصل هو الذي ادعاه الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة وظني انه

المادمطوس والطي
الدنيا راس كل خطيئة
اصل حقيقه
استعمال اعم

لا حاجة اليه لان الغالب ثبوت الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على
المنع المذكور فتدبره   ان يتعدد الموضوع له او المستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون بعض مواده
بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه و
يحتمل عدمه بان يكون المعتبر المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على الدخول وان المعتبر هو
المفهوم الاعم لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين
مورد الوضع فيه فظاهر الاستعمال دليل على تعيين الاعم ويؤيده عدم ملاحظة الخصوصية
بتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظته كما لو تردد بان يكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوصيات
مطلق الاخراج او اخراج الاثنين فقط فيرجح الاول لما مر واما اصالة عدم تعدد الوضع في مورد
الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه ظاهر فيرجح عليه وهذا ولم اقف منهم على كلام
فيه نعم ربما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرناه و   ما لو استعمل اللفظ
في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما او ان يكون موضوعا لمعنى ثالث
او لمعنيين اخرين فيستعمل فيهما مجازا والمتعين الاول لان ظاهر الاستعمال تعيين الوضع للمستعمل
فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزوم الغلط وكذا الحال فيما لو تعدد المستعمل فيه
وتحققت العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي
الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه اذا علم بالوضع للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما لما مر و   ما لو
جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بقرينة واخرى مجردا عنها وجوزنا ان يكون
المراد به في الاستعمالين معنى واحدا فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحد
ويجري بعينه فيها النزاع المتقدم وصورتا القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع
له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة
المعتبرة وهذا القيد لابد من اعتباره وان لم اقف على من اعتبره اذ بدونه يتعين المطلوب الاشتراك
لامتناع الحمل على الغلط بعد ثبوت الوضع لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد مر ذكره في بعض موارد

القاعدة

القاعدة السابقة فالسيد يبني ح ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني
المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان المجاز اولى من الاشتراك وان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده لا يقتضي شيئا منهما
وهذا هو الحق لان الاشتراك يتوقف على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه و
ايضا سبب التجوز معلوم الحصول بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع واسناد السبب
المعلوم الى السبب المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير معلوم والفرق بين تحد المعنى وتعدده
انه على تقدير الاتحاد فاصل الوضع ثابت من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فبقي تعيين
الموضوع له فيصلح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد فان القدر اللازم لصحة
الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزائد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو
ثبت اجمالا بدليل اخر صح ان يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فان تخصيص
الاستعمال الحمل على ما تساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك ولئن سلم ان الاستعمال بنفسه ظاهر
في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه معارض باصالة
باظهرية المجاز من الاشتراك لغلبته عليه فيبقى ... بخلاف الصورة السابقة وما يقال
من ان اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم ملاحظة العلاقة
على تقدير المجازية فيتساقطان فساقط لان ملاحظة العلاقة من شرائط صحة الاستعمال على ان ما
على تقدير عدم تعدد الوضع فلا يصلح اصالة تعددها معارضا اصالة عدمه ولهذا التحقيق بالحق في
محل اخر تتمة وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم من الباقي وغيره فيختار في الاول
ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم المشترك لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك
وكل منهما مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في القدر المشترك كان حقيقة في الجميع وهذا التحليل
يجري ايضا فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما
بخصوصه والتحقيق عندي انه يبنى استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية في وضعه للعام و

والقلة المشتركة غير مانع للمجازية والاشتراك ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة
الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى تعدد المعنى لان اللفظ اذا وجد مستعملا في
معنى ثم شك في الاستعمال في معنى اخر بني على اصالة عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى
تعين حمله على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تحقق العلاقة فالظاهر التوقف لمعارضة
غلبة المجاز تغلبه بعد تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني باصالة عدم الحصول المجوز للتجوز
في خصوص محل البحث وان ثبت القاعدة الكلية للشك في تعلقها به فصل الحقيقة الشرعية
هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي كابراهيم وبقولنا بوضع
شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي وعرفي او بوضع شرعي لمعنى اخر فان المتبادر
منه ان يكون بمقتضاه الاولى ولان الظاهر منه ان يكون الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال
وليس الامر في المجاز كذلك وينبغي ان يعتبر قيد الحيثية في الوضع الشرعي ليخرج مثل لفظ الحسن
والحسين فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما
وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين بازائهما من حيث كونه شارعا بمعنى انه لا مدخلية لكونه شارعا
في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على انها حقايق في معانيها الشخصية
او المخصوصة فان لجهة الشرع مدخلا فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان ما اراده الشارع
وبالجملة فنظير ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسامي لاولادهم فان ذلك لا يصيرها حقائق
فقهية او اصولية مثلا وان قدر لهم تعلق بتلك الصناعة بخلاف ما وضعوه ليستعمل في عرفهم
بالاعتبار المذكور ثم ان فسر الشارع بالنبي فالمراد به هنا نبينا ص وان فسر به تعالى فان قلنا بانه
واضع اللغات جملة عدا الالفاظ المبحوث عنها غيره تعم فلا اشكال والا احتيج الى اعتبار الحيثية
المذكورة ايضا للفرق بين الحقائق الشرعية وغيرها او ينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع
في شرعنا لا مطلقا وان احتمل العدم مساعدة كلمات القوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطلاقه
ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدئة سواء وجدت المناسبة ولم تلاحظ او لم توجد و

النوع

حقيقة الشرعية

بوضع شرعي يخرج بقولنا في معناها الشرعي م ع

النوع الاخر هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لم يعرف اهل اللغة
لفظه او معناه او كليهما وخصوها باسماء الذوات والصفات كالمؤمن والكافر وما تبقى في
متردد ناسماء الافعال كالصلوة والحج فانه لم يرد بقولهم او معناه ان لا يعرفونه ولو
بطريق المجاز لتعين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذ الحقيقة المناسبة فقد عرفوا المعنى
اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز ومما يرشد اليه قولهم في الاحتجاج بان الايمان
في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ومنه يظهر انهم وان رددوا
الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يقولون بثبوت النوع الثاني منها هذا
لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء المصحح للتجوز هنا على تقدير تسليمه ان تكون موضوعات
مبتدئة اذ لا نم ان المناسبة المعتبرة في النقل التعيني لا بد ان تكون مصححة للتجوز وكيف كان في
التعرض لمقالتهم كثير فائدة فلنقتصر على ما ذكرناه واذ تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول
قد اختلف القوم في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق فالظاهر من مثبتي النقل مثبتي اثباتها
بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي في رد حجة ابي داود وحكى عن بعض حجج المسلمين لتبيين مانع محتجر
ان يكون الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة
فهو المدعى والظاهر انه اراد الاشتهار في لسان الشارع دون غيره ولو صح فان ذلك لا يثبت
المدعى ويستفاد منه ان مقصود المثبتين اثبات الوضع ولو على سبيل التعين وهذا متجه خلاف
ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم من المتاخرين من فصل بين الفاظ
العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل بين ما يكثر استعمالها
وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعيني في الاول والى النفي في الثاني ثم من النافين
من ذهب الى الحصر حيث ان هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن الشارع ومن خصره بالفاظها
المتداولة ويظهر من بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في
معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدم على زمن الصادقين عليهما السلام

كما نص عليه التفتازاني وغيره م ع

ذكر الاقوال في المسئلة

ومن هذا القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة الشرعية فقد سمى او احدث اصطلاحا او
ربما عزي الى الباقلاني القول بان هذه الالفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات
شروط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت ثم النزاع هنا اما في الالفاظ التي هي حقيقة عند المتشرعة
في معانيها الشرعية واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاته او في الالفاظ التي كانت
حقيقة فيها في اول زمن وقع فيه هذا النزاع اعني زمن الصادقين عليهما السلام على ما قيل فالوجهان
متفاوتان ولعل الاول اوفق بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي
هي حقايق عند المتشرعة وهو بعيد اذ منها ما يعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع النزاع
فيه اذا عرفت هذا فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ قد كانت حقايق في معانيها
الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت ماهياتها فيها كما يدل
عليه قوله تعالى حكاية عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله جل شانه خطابا
لابراهيم ع واذن في الناس بالحج وقوله تبارك اسمه كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
الى غير ذلك واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرايع السابقة ثبت كون هذه
الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وعدم نقل لفظ اخر عنهم
بازائها ولا يقدح وقوع الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرايع لا سيما على القول بان مسمياتها
الماهيات الصحيحة كما هو المختار حيث ان لها هذه الكيفية كانت فاسدة حال الوضع لانا نلتزم بانها
موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم
كاختلاف مصاديقها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال تمكنا وعجزا وتذكرا ونسيانا
وغير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف تعدد الوضع مع تفاحشه في البعض كالصلوة فكذلك
الاختلاف المذكور وكذلك ثم على تقدير تحقق هذه الحقايق في الشرايع السابقة فهل هي
بوضعه تعالى لها فيها او بوضع اول نبي شرعت تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في
لسانه او لسان متابعيه او الجميع وجوه يمكن معرفتها بما فيها غاية ما بينا من الحج نعم ما اختص به نبينا تكون

تحرير محل النزاع

بيان ما هو الحق في المسئلة

لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها ولو كانت لاقتضت العادة بنقله ولا يقدح صح

تلك

تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون
قبل زمن النبي صلى الله عليه وآله ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان مجهولة
الكنه والحقيقة ولا سبيل الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما
غير ذلك من الالفاظ التي لم يثبت شرعية معانيها في الشرايع السابقة فان كانت مما تشتد
الحاجة اليها فالظاهر ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه في لسانه ولسان متابعيه بحكم العادة
وليس هذا بالحقيقة الشرعية كما ننبه عليه والا فحيث يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتأخرة
وسيأتيك توضيح بعض هذه المواضع حجة القول الاول وجوه الاول وهو المعروف
من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء لمعانيها الشرعية لتبادرها منها الى الفهم
عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بتصرف الشارع ونقله اياها الى تلك المعاني والجواب ان
التبادر المدعى ان كان بالنسبة الى زماننا واهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة عندهم
وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فممنوع لانه لا سبيل الى المنع بعد وقوع النقل المعلوم من ان
المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد لانا نقول الظاهر ان المستدل بذلك لم يطلع على اكثر
ما اطلعنا عليه في المقام فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على ان
كلامه ظاهر في دعوى التبادر بالنسبة الى زمانه لا زمان الشارع فالكلام المذكور معرض مناقشة ظاهرة
سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون الا بنقل الشارع لجواز ان يكون بغلبة الاستعمال بين
المتشرعة في زمانه الثاني ان هذه المعاني مما يشتد الحاجة الى ايرادها والتعبير عنها فتقتضي
الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا ليستغني عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من السلامة
من الاخلال بالفهم ما ليس في القرينة اذ ربما تخفى فيختل فهم المقصود ثم اذا ثبت الوضع فليس
الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك ظ والجواب ان مرجع هذا
الوجه الى الاستحسان ولا تعويل عليه سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ربما
يوجب الغناء عن تكلف القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلق هذه الالفاظ فالمراد معانيها

في امور كثيرة

حجج المثبتين و اجوبتها

الشرعية مجازا اما لم انصب قرينة على الخلاف ويفهم ذلك بقرائن الاحوال الثالث الاستقراء
فانا تتبعنا استعمالات الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالبا في معانيها الجديدة عنده
حتى كاد ان لا يوجد استعماله اياها في معانيها اللغوية مع ما نرى من كثرة استعماله لها وتكررها
في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانه قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها
الشرعية الا ترى انا نحكم على الالفاظ المتداولة في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها منقولات
عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها الجديدة المصطلحة عندهم وان انضم الى ذلك النقل في
بعض الموارد دون ان عرف الشارع لا ينقص عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل هنا كما يحكم هناك
والجواب ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل الحاصل بل انما البناء على التجوز فان رجح الاول بانه
اوفق بالحكمة رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان وقد عرف فساده وتمثيل ذلك بالالفاظ المتداولة
عند ارباب العلوم والصنايع مدفوع بان النقل التعييني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ دائما بل
لحقيقة الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما صدر من البعض فيبنى على المسامحة رعاية لبعض الامارات
الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة فتم ولا يذهب عليك ان هذا الاستقراء الذي ذكرناه يجري في
مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقوعها وظاهر ان هذه المسئلة لغوية يكتفى فيها بنقل
الواحد فضلا عن المتعدد لا يقال نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى
تعويل عليه لانا نقول المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا وهو لا يصلح
لمعارضة من يدعيه كما مر التنبيه عليه على ان القول بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ احق
والجواب ان مستند المثبتين لما كان بعض الوجوه المتقدمة والاخيرة المعروفة منهم الاستناد
الى الخبر الاول كما عرفت وهي لا تنهض دليلا على الاثبات لم يجد الاستناد الى نقلهم فان نقلهم ليس
حجة في نفسه بل من حيث افادته الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند وقد مر التنبيه عليه
سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور لا يقتضي ضعف النقل لجواز ان يكون لهم مستند اخر
لم يتعرضوا لذكره قلت لا ريب في انه خلاف الظاهر من مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق مجرد

ليس بالاستقراء

الاحتمال

الاحتمال الخامس ان علماء الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها
الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن لهم على ذلك من نكير و
ذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقايق في معانيها الشرعية والجواب
ان الاجماع المدعى على الحمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فمسلم لكن لا يثبت به الدعوى
كما لا تثبت بمقالتهم وان كان بالنسبة الى المنكرين ايضا فممنوع سلمنا لكن استعمال الشارع
لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القراين المعينة للمراد فلعل منشأ حملهم لها على هذه المعاني
وجود تلك القراين فيه دون الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم
والزكوة والحج والطواف والركوع والسجود كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة
كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة في القرآن وغيره فيثبت المقصود في بعضها بضميمة اصالة عدم
الهجر وفي الباقي بضميمة عدم القول بالفصل اذ لا نعرف هنا بين النفي والاثبات الكليين الا التفاصيل
التي ذهب اليها المتأخرون فلا عبرة بها لوقوعها بعد ما انعقد عليها اجماع المتقدمين
لا يقال لا يلزم من كون تلك الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة
بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر وورد الحكاية عنها بهذه الالفاظ لانا نقول
هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع على انه لو وقع ذلك لنقل الينا نقل اللغة
واذ ليس فليس والجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو سلم فحجة
الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين الحال واتضح وجه المقال على
ان الذي اراده المثبتون كما يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ
عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية لا انها كانت موضوعة لتلك المعاني قبل
زمان الشارع بل يعد التتبع كلام بعضهم بانكار ذلك فمع البناء على الدليل [illegible] نقض كلام
الفريقين واحداث قول ثالث في المسئلة السابع وهو مختص باثباتها بالوضع التعييني ان العادة قاضية
بان هذه الالفاظ قد كان يكثر الشارع استعمالها في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية

لظهور توفر الدواعي عليه ومسيس حاجة الجميع اليه سيما انه صلى الله عليه وآله كان لا يزال يبين للناس احكامها
ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلم وظايفها وادابها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله يستلزم غالبا
الاستكثار من الالفاظ المعتبرة بازائها وكل لفظ يبلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه
الشاكلة ولو اياما قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في المعنى المجازي كما يشهد به الاعتبار السليم
وحيث ان هذا الدليل لا ينهض على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على حسب ما يتناوله من الالفاظ
التي يتداول ذكرها وتمس الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها
والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة في لسان الاخرين فقضية حكم العادة
نظرا الى كثرتها وتوفر دواعيها على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم منقلا متقدما على
صيرورتها حقيقة عند الشارع وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع
لان لسان الواحد من القوم تابع للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة
وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية عن النافين ويمكن
رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فتخصيصه بغيره ايضا تحكم
لما ذكر كما لا يمكن نسبة النقل المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن
نسبته الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة مدفوض بمجانبة الاول
بالتاسي مع ما فيه من الخروج عن محل النزاع فيه واستدل للمفصل بين الفاظ العبادات
وغيرها بان العبادات ماهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح
والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها
فانها باقية على حقايقها الاصلية انما تصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايط واحكاما
وذلك لا يقتضي اختلاف حقيقتها لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات
توقيفية دون المعاملات واراد وابذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات متوقف
على بيان الشارع دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى العرف ولم يريدوا احكامها

فان

حجة الفصل بين الفاظ العبادات وغيرها

فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع واجيب بمنع الاطراد في القابلين
اما في العبادات فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل
الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف في الماهية واما في غيرها فلان لفظ الخلع و
المبارات والنكاح والايلاء والعدة لفسق والظهار وط النجاسة والحدث وغيرها منقولات
في الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ العبادات وفيه نظر لكن على ان
مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت
ما فيها حجة القول بالنفي وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل في كلامه لانه حادث فيحتاج
على من يتمسك به حجة كاصالة عدم غيره وهو انما ينفي الحقيقة الشرعية في الالفاظ دون الواقع كما
يقتضيه الوجهان الاتيان الثاني ان الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين
لها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
المشروط به ولو نقل فاما بالتواتر ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالاحاد وهو لا
يفيد القطع على ان العادة فيه تقتضي وقوع التواتر لا يقال انا نريد بتفهيمها اياهم تفهيم
المعاني المنقول اليها من حيث كونها منقولا اليها لكنا منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم بهذه
الحيثية شرط التكليف وان اريد تفهيم المعاني من غير ملاحظة حيثية فلا نسلم بطلان التالي ضرورة
ثبوت التفهيم كذلك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول المراد هو الوجه الاول والدليل على
اعتبار الحيثية انه لو لم يقع التفهيم كذلك مع ان شيئا فان الوضع وكانهم تركوا هذه الحيثية تعويلا
على ظهورها والجواب منع الملازمة الثانية انا نريد نقل النقل الينا انما اشتركنا في التكليف
لا يقتضي الا بيان المراد وهو يمكن بذكر القرينة ولا حاجة الى التصريح بالنقل وانا نريد نقل
المراد فبطلان التالي ممنوع لا يقال لا فائدة في منع الملازمة على تقدير عدم نقلها لا يكون
لنا سبيل الى اثبات النقل فيتم ما اراده النافي لانا نقول لا غرض للنافي على ما يرشد اليه كلامه
سوى اقامة الدليل على عدم الوقوع لا بيان عدم الدليل على الوقوع ففي المنع المذكور نقض لغرضه وكلا

حجة النافين مع اجوبتها

يقتضي

ولا يلزم من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز صدق لا اتفاقية ولا يتوجه الايراد المذكور على
تقدير هذا المعرف من ان دلائل المثبتين لا تختص بالنقل فنفيه لا يقتضي القدح في تمام هذا
مع ان الدليل المذكور مبني على مقدمات اخر ممنوعة لان تخالف قوم لا يقتضي نفي التواتر عند
اخرين وعدم افادة نقل الاحاد للقطع لا يخرجها عن الحجية المعروف من ان المدار في مباحث الالفاظ
على الظن تمام البناء وتمام العادة تقتضي في مثله التواتر ممنوع لظهور المراد منها لبناء في الخطابات الشرعية
فلا يكون نفي نقل النقل على تقديره وقوعه كثيرا فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة
في الشرع لزم خروج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ
لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القرآن عليها فلا يكون
عربيا لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب ان العربي اعم مما وضعه واضع لغة العرب او وضعه غيره واستعمل
في لغته وكذا الكلام في صدق نفي سائر اللغات ولهذا تجدهم يعدون منقولات كل لغة العرب منها
سلمنا لكن المراد انه اسلوبه عربي لا ان جميع الفاظه عربي لاشتماله على الفاظ معربة كسجيل ومشكوة
وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب كابراهيم واسمعيل وزيد ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة
اذ على تقدير النقل لا يجب ان يكون استعمالها في القرآن حقيقة تبعا لاوضاعها الشرعية بل يجوز
ان يكون مجازا تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات الحادثة عربية قطعا لكن ينتفي معه ثمرة
النزاع بالنسبة الى استعمالات الشارع واجاب العضدي وغيره بانا لا نسلم انها لا تكون عربية كيف
وقد وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات المستحدثة عربية وان لم يصرح
العرب باحادها وكلامهم هذا لا يقتضي ان تكون استعمالات الشارع لها حقائق ومجازات باعتبارين
فتدخل في العربية باعتبار كونها مجازات وتخرج عنها باعتبار كونها حقائق وهو بعيد عن التحقيق
لان المجاز على ما هو التحقيق عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة واستعمال الشارع لها
بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد

الشارع

يعتبر في براءة الذمة ضم الى قصد الامتثال ليحصل الامر فيه على تقدير علمه من باب الاستعمال جوابه ان
المطلوب في الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن القيدين اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجزيا
عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في متعلق الطلب بالفعل وتوجه التكليف به مقيدا على تقديره
لتخلصه لا يوجب توجهه مطلقا فان توجه التكليف في الفرض المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا
لا من حيث كون الفعل مقيدا انه لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما يستحيل التكليف به
ان تم وبما بيناه يظهر المقام فعدم جواز التكليف به مقيدا وجوازه مطلقا الواجب الذي يمكن التوصل اليه
بفعل غير جائز وبفعل غير محرم فان التكليف به مطلقا جائز ومقيدا بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة ممتنع
فتبصر هذا مع ان دعوى عدم جواز الامر بالاتيان بالفعل في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر واتيان
الواجبة والحث عليها ووجه ان المامور يتمكن من احداث الدواعي الالهية في نفسه فيصح ان يامر بتحصيلها
العلماء على القول الثاني بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والآية
بها اما من حيث ان العبادة لا تتحقق الا بقصد الامتثال او من حيث ان الدين يعني مجموع العقائد
والاعمال الشرعية والاخلاص فيها لا يتم الا بالامتثال وبقوله انما الاعمال بالنيات حيث يدل على اعتبار
الا بقصده م
النية في كل عمل ومنه فعل الواجب وفي معناهما ورد من الاخبار وقد يستدل ايضا بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث ان الطاعة لا تصدق الا بقصد الامتثال وبرواية انما لكل
امرئ ما نوى وهذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامتثال شرعا فيما تعلق به امر الشارع
بالاصالة المتوجه للفرض فيقيد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول
فلان الاية انما تقتضي ان يكون السبب الداعي الى الامر حصول التعبد وتوضيح ذلك انه من جعل
اي ما امروا الا للعبادة م
به او لا كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بعقد ما فيها للفرق بين قولنا ما امروا الا بالعبادة
فان الاول يقتضي حصر المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد
التعبد في كل ما امر به الاصل تقديرها بالعلم بان لا امر لعل مجرد توضيح في عبادته ولو مع تخلية حفظه وهذا
على تقدير حصوله نادر جدا مع ان الظاهر منها انها في افراد وردت رد على الكفار حيث

زعموا انهم مامورون بعبادة غيره تعالى في التقليد وما امروا بالعبادة الا لعبادته تعالى ثم اكد ذلك
بذكر الاخلاص في الدين وهو ما يراد به الله وحده فلا يكون فيها شهادة على المدعى للمنع من كون
المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد ودعوى الحقيقة الشرعية
فيه غير ثابتة واطلاقه عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوته لا يصح قرينة على ارادتها منه حيث لم يثبت
فلان يتمسك بان الظاهر من القصر ان يكون حقيقيا فلا يبعد لعدم الى الاضافي من غير دليل التوجه عليه لزوم
التخصيص على تقديره اذ كثير من الواجبات مما لا يعتبر فيها قصد القربة اتفاقا وبعد ان التخصيص على غيره
من انواع التجوز عن الحمل على الملاقة ممنوع لا سيما بعد مساعدة السياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر
الافرادي ومع التنزل فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان المتبادر
من الاعمال في الرواية انما هو العبادات ولو سلم فسلامة سندها غير معلوم ولا جابر لها في غير مادة
فيتعين الاقتصار عليه على انا نقول لا نا بدلنا الرواية على ان العمل لا يكون الا بنية فيدل على عدم الاعتداد
بعمل الغافل والساهي والمكره في المقصود ولا اطلاقات وشبهها ولا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الا
بنية التقرب اذ لا شاهد فيها على هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على محل النزاع فان قلت لا يسقط
التكليف بالمامور به الا بامتثال امره وهو عمل فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس الفعل
واما هو امتثاله للامر فهي من لوازمه على تقدير الملاقي للامر وليس بعمل واما الثالث فبان الامر
بالاطاعة مطلق ولا يتناول كل امر للقطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر فيقتضي
القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع واما الرابع فظاهر في الوجه الثاني
فان الوجهين متقاربان في المعنى   اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب
الحظر فالاكثر على انه للاباحة وقيل بل للوجوب ومنهم من فصل بين ما اذا كان الامر معلقا بزوال
علة عروض النهي وبين غيره فاختار الاول في الاول والثاني في الثاني ثم الظاهر من الحظر في كلامهم هو النهي
النفسي وحمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري بعيد لا سيما الاول نعم لا يبعد الحاقهما به لا سيما الثاني
وفي حكم سبق الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن المخاطب او وهمه به ولا بد في كل ذلك من اعتبار كون سابق

الامر

الامر لبيان ان الامر رفع النهي او لتاكيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه لو ظهورا بالقرينة وينبغي
حمل كلامهم عليه ثم يرجع النزاع الى ان سبق الحظر او توهمه هل يصلح قرينة لارادة الاباحة به او لا والتحقيق
عندي ان حكم الشيء قبل الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الامر الوارد بعده ظاهرا في عود
الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه الاكثرون وعلى هذا فلا حاجة بنا
الى التخصيص الذي ذكروه بغير الامر بالعبادة ويلزم القائلين بالاباحة حيث ان اباحة العبادة غير
معقولة   على ما ذكرناه في المقامين مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما
يتفق من موارده في العرف ويتبين التنبيه عليه على بعض امثلته مع ان ذلك هو الغالب في اوامر
الشرع الواردة عقيب الحظر كما يشهد به الفحص والاختبار فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد
النادرة على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وامر الحائض بالصلاة والصوم بعد ما نهي عنهما ومن القسم الثاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا
فادخروها الى غير ذلك فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه الحاقا
لها بالاعم الاغلب مع مساعدة الاصل في صورة ارادة الاباحة بل الندب ايضا عليه   القول
بالاباحة مطلقا تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات
الشرع فيلحق به مواضع الشك وارد بعلية النقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين وبامر الحائض بالصوم والصلاة وجوبا بعد ما نهيت عنهما واجيب بانه شاذ فلا يقدح
في ظهوره للاباحة وغلبتها وضعفه ظاهر مما قدمناه و   بعضهم بان عند بنا الاباحة للحجر موجب
تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متساوية في الاصل ثم
القائلون بالوجوب بان او لا يجوز تصريح الامر بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك
لما جاز و   ان المفهم ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرة
وذلك لا ينافي جواز التصريح بالخلاف وثانيا بان قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب

ظاهر في الوجوب مع سبق الحظر عن الخروج عليه و ان الحظر عن الخروج ان كان نعم الامر بالذهاب
الى المكتب فالنزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء في انا انما نريد كون سبق الحظر في كونه
نفسه قرينة صارفة لصرف الامر عن الوجوب وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لحمل الامر فان القرائن
الظنية قد تتعارض ودعوى الوجوب هنا لتعلق الغرض بتسليم مستند الى ما سبق العلم بارادة ما هو ظاهر الحال
من كون الخروج اليه مطلوباً لعدم ما يمنع منه نظراً الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه ونحو
ذلك ونظيره اوامر الحائك ومن يقرب اليه في الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب
تارة وبالمجيء اخرى بعد ما نهاه عنهما او يامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعد ما نهاه عنهما
فان السر في فهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه نصا فالى كونها لمقام
مقتضيا الطلب التشاغل بالفعل ونواهيه انما يكون نعلق قدر الغرض والحاجة هذا واجاب
بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر
والنهي اطلاقا او تقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد منه بالذهاب
الى المكتب فدلالته على الوجوب لا ينافي المقصد هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظاهر لان النهي
من المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من
حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كما لا يخفى وبان يراد ان
النهي في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب
الى المكتب فيندفع تضمنه الجزئي فيرجح جانب الحقيقة وضعفه ظاهر لان مشاهد اهل العرف والاستعمال
لا يساعد على الفرق لا ترى ان المولى اذا قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة
شرا اليها او الى خمسة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب بحيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قال
سائل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا
الا اباحة البيع على الوجه المذكور وعلى قياس الحال في نظايره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص
بالامر بالشيء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر المذكور ايضا ثم يعتبر ان يكون له

تعلق

تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هنا النزاع على القول بان الامر
للوجوب ولا يختص به بل يجري على سائر الاقوال في الامر مما عدا القول بالاباحة ايضا و
وجهه ظاهر
الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وفاقا لجماعة من المحققين
وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن ونقل عنهم انه ان يقول افعل ابدا وقال اخرون
بانها تفيد المرة وقيل بالاشتراك بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في
الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار وانما حررنا النزاع في الهيئة
لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولانه
لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما
حكى السكاكي وفاقهم عليه وخص نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او
على الفرد المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك او يدل عليه عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة
المادة عليها ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد بها الدفعة الواحدة
وبالتكرار الدفعات وجهان الاول استظهره منهما بعض المعاصرين ولم نقف لغيره على ماخذ و
المحقق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه فانه لا يقال لمن ضرب لسوطين دفعة
انه ضرب مرتين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الامكان على
تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان بما زاد على الفرد الواحد في مقدار
اذا تمكن منه وفي كلام تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة
الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا البحث تتمة للبحث الاتي من ان الامر هل يتعلق
بالطبيعة او بالفرد فيتوقف عليه ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد
او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما ولم يجعلوه اخر كل منهما بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترناه
فلا علاقة بين المسئلتين فان القائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار
بمعنى انه يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالمعنى الذي مر وان لا يقول بذلك

والظاهر ان نزاعهم في الامر كما فسره الحجم وهو نص الزول بالاشتراك وفي الاوامر الحاكمة في معنى النهي لا يرى واختلف ما ان الكلام فيهما كالكلام في الامر

معنى ان ... المواد ... على ... الدوام ...

هو ... مرة ... الموقف حكاه ... ان يقول افعل ابدا ...

وكذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد
ولهذا يندفع ما اورده المحشي الشيرازي على الحاجبي حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار
مع قوله بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو المأمور به
المقيد بوحدة ما ثم ما اجاب عنه بقوله الا ان يقع مرادهم من المرة ان لا يكون متكررا مرددا بان
ذلك مما لا اشعار به في كلامهم كما ستقف عليه بل اقول لعل تقيده بتفسير المرة بالفرد لا منافاة
بين قولي الحاجبي ايضا لان المراد بالمرة انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير
الاخر الدفعة الواحدة فقوله يتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه
بفرد واحد حتى يلتجئ في المقام الى التزام القول بانه لم ان يقول بها او بالتكرار وان لا يقول
بشيء منهما بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر من تعبيره اذ لو ثبت
هذا قلنا على القول المختار وجوه ... التبادر فان المتفهم من الصيغة عند الاطلاق
ليس الا طلب ايجاد الفعل فكل من المرة والتكرار خارج عنه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت
شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل ولا ينافي ذلك عدم انفكاك المطلوب عن احدهما
واقعا ولعل التخيير البدلية بناء على ما تحقق من ان المطلوب بالامر انما الوجود الخارجي
اما الماهية الخارجية لان مجرد انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه الثاني
ان الامر قد يقيد بالمرة كما تقول افعل مرة وقد يقيد بالتكرار كما تقول افعل مرارا ومن المقيد بالقيود
المتقابلة لا دلالة له على خصوص احدهما وهذا القدر من البيان ضعيف لجواز ان يكون القيد
على احد القيدين تاكيدا ونصا على الاخر بيانا لارادة خلاف الظاهر ولو اعتبر مع ذلك تساوي
نسبته الى كل من القيدين لشهادة العرف تم واستقام وقد يتمسك في نفي الاول باولوية
التاسيس على التاكيد وفي الثاني باصالة عدم المجاز لعدم الظاهر وهو ضعيف لجواز التعويل
على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت باستعمال صيغة الامر في القدر المشترك ثابت
وفي خصوص كل من المرة والتكرار غير ثابت واما الثابت اطلاقها على المقيد بهما

الثالث

يكون

يكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل متحد المعنى اذ المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم
فقضية الاصل ان يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في متحد المعنى ... مما ذكره العلامة
من انها استعملت تارة في المرة واخرى في التكرار فلو كانت حقيقة في احدهما بخصوصه لزم المجاز
او فيهما معا لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للقدر المشترك ليكون
الاستعمال فيهما على الحقيقة وهذا الاستدلال عندي غير مستقيم كما مر غير مرة ... ما اشار
اليه العلامة ايضا وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو كان الامر للتكرار لكان كل
عبادة ناسخة لما تقدمها والتالي باطل اما الملازمة فبيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب
دفع التكرار الذي افاده الامر الاول ليجب ما يختص به من الامتثال به فيكون ناسخا
له وهو المراد بالتالي وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول به اذا تمكن المكلف منه عقلا
او شرعا كما عزاه بعضهم ... من اطلاق الامكان على ما مر في تحرير العنوان فظاهر ان الامر
الثاني انما يرفع تمكن المكلف في الزمن المتاخر ولا يرفع الحكم فيه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن
من قال بالتكرار وجوه ... انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
وقد تكررا ... تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار فيهما بدليل اخر واخرى
بالمعارضة بالحج حيث لم يتكرر ويمكن ان يعارض ايضا بالصلوة بالنسبة الى كل وقت
من اوقاتها حيث لم يتكرر فيه ولا تكرار التي يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول من ان
عدم التكرار هناك لعله مستفاد من دليل اخر لانا نقول الاستقراء لا بمجرده يمنع ما
يوجب القدح فيه بخلاف منع بعض مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا ... ان
النهي يقتضي التكرار فالامر ايضا لاشتراكهما في الدلالة على الطلب فيكون ايضا كذلك واجيب عنه اولا بانه
قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا ببيان الفارق وذلك من وجهين ان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة وذلك لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو
في ضمن المرة ويمكن دفعه بان دلالة النهي على انتفاء الحقيقة في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء

الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كذلك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند انتفائها في جميع الاوقات
كذلك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات فالفرق ممنوع وهذا الكلام يأتي ذكره في مبحث النهي
ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف النهي فان الترك يجامع غيره من
الافعال واورد عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به بحيث يمنع مما يلزم فعله شرعا او عقلا لا اشتغال
التمكن الشرعي او العقلي فذلك متعذر بتعذر وهذا لا يراد الا مناسبة بكلام المجيب اي ليس فيه
ما يقتضي تخصيص دعوى منافية التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا اذ المراد ان تكرار فعل المامور
به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك المنهي عنه فانه يجتمع مع غيره من الافعال وجعل هذا
فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل الكلام على ارادة الغالب
لان تكرار فعل المامور به قد ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكون وتكرار ترك الفعل المنهي
عنه قد ينافي لبعض الافعال كما في النهي عن مقدمة الفعل المعينة ويمكن الجواب ايضا بان النهي
كما لا يدل على التكرار بل على الاستمرار فهو غير التكرار الا ان يقال المراد بالتكرار استمرار الاشتغال
بفعل المامور به او يقال اذا دل النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايضا فاذا
تعذر ذلك لتعذره ناسب ان يدل على التكرار لان التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن
الوصل الثاني استحسان في قياس وقد مر انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك ويلزم منه تكرار المامور به وان النهي عن الضد
انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فكيف يدل النهي على دوام
ترك الضد اذ الفرع لا يزيد على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد في كلام السيد على ارادة الترك اذ
لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقفه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار
وان اقتضى ترك الاضداد من جملة المقارنات كما سيأتي في دفع شبهة الكعبي ممن قال بالمرة بان السيد
اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا وذلك انه يكون حقيقة في المرة ولكن ان
ذلك لا يقتضي كونه حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا

تخالفني

تخالفني عن ذلك ولذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز اصلا ودعوى منافاته وضعه
مطلقا لوضعه مقيدا مع مخالفتها للاصل مخالفة لما يشهد به الذوق والوجدان هذا وللمعترض ان يتم
في الجواب بانه انما يعد ممتثلا لاتحاد الطبيعة لا لكون الماتي به مرة لان الامر ليس للمرة كما انه ليس للتكرار
بل للفعل المشترك يحصل في ضمنها وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الا في ان المطلوب بالامر
اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار
قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه
في حيز المنع لانه يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل بالتكرار بل الفعل المشترك الذي يحصل في ضمنها
~~وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الا في ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية~~
~~فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور~~
~~ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه في حيز المنع لانه يحصل في ضمن التكرار يعني~~
~~يجوز ان يمتثل بالتكرار~~ باعتبار ما يتضمنه من المرة كما انه يمتثل به على القول الاخر باعتبار ما يتضمنه
من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى تكون في الاتيان
بها مرتين او اكثر مخالفة للامر وهذا الاعتراض يجري مع اصل التعليل فاسد اما فساد الاعتراض فلان
مقصود العضدي حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة فاذا دوهذا يبطل القول بالمرة
مجرد وما زعمه المحشي الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل بالمرة يريد بها الطبيعة المقيدة بالوحدة
المطلقة فيصدق على المرة الثانية والثالثة اذ انه طبيعة مقيدة بالوحدة المطلقة كما يصدق عليه انه طبيعة
فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة المقيدة بمرة
تخصصه اي المرة الصادقة على المرة الاولى لو ما تاول به تعسف ظاهر واما فساد الجواب فلان
القائل بالمرة لم يرد على اعتبارها شيئا وليس في ذلك دلالة على اعتبار النهي عما زاد
عنها بل ولا عدم مطلوبيته لو اريد الله اذا كان ممن يقول بحجية مفهوم العدد مطلقا فيلزمه
الالتزام بالثاني واما فساد التعليل فيستبان بانه القائل بالاشتراك بوجهين

وقوع الاستعمال في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة فيهما والجواب ظاهر من ان
الاستعمال اعم من الحقيقة ولو علينا سلم نقل بينا ما يجب الخروج عنه حسن الاستفهام
عن ارادة المرة والتكرار وذلك اية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد
يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا المتوقفون بانه لو ثبت فاما بالعقل فلا مدخل
له فيه او بالنقل وهو اما بالاحاد وهي لا يفيد العلم واما بالتواتر وهو يمنع وقوع الخلاف وقد مر
هذا الاستدلال بجوابه الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار
بحسب تكررهما نعم كثيرا ما يستفاد ذلك من امر خارج كعموم الشرط او تبادر العلية التامة
من التعليق بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف
باقيا او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن المبحث وبعض ذلك ينافي
ما قضيناه في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان المتبادر من التعليق في المقامين ليس
الا تقييد الطلب والتكرار خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وقد دل الاستقراء على ان منشا فهم التكرار منها نفس التعليق والجواب انه
ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال نفس تلك الايات او التعليق في الجملة فبعد
تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليق في مثل تلك الموارد يفيد العلية التامة عرفا
وقد يستدل على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب
ان يتكرر الحكم حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة والجواب انه ان اريد انه يشعر
بالعلية التامة فلا يحتمل الانفكاك سلمنا لكن اطراد هذا الاشعار ممنوع كما سنقف عليه
واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد
المذكورة وغيرها مما افاد التعليق فيه التكرار لكثرتها وتحكيمها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق
حيث لم يثبت خلافه واجاب بان الغالب في الموارد التي يستفاد منها العلية لا يوجب ثبوت الحكم

على التكرار هناك بمجرد التعليق ممنوع وان اريد انه دل على ان الدال ...

بالعلية في الجملة لا انه يشعر

وغيرها

في غيرها لم نقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه سهو في التقرير السابق لنا على تغيير
اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا
اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف
بها ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما زاد عليها قيل نعم لوجود الطبيعة
المامور بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة
فلا جرم يحصل الامتثال بها بنحو جرى للامتثال بما زاد عليها اذ الامتثال يعقب الامتثال
مع وحدة الطلب غير معقول لا دائه الى تحصيل الحاصل على انا نقول حصول الامتثال بما زاد
على المرة مبني على تعلق الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب
ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه يرجع الى القول
بالتكرار واما بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد
على معنى واحد وهو مع فساده في نفسه لا يصار اليه عند عدم القرينة ولا يذهب عليك ان هذا
انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك
كما هو المختار فامكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات الاخر
من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق بواجب ومندوب نعم يرد عليه المنع من ساعده العرف
على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القراين كما هو محل البحث وايضا اذا لم يكن
مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب
المرة وندبية ما زاد عليها وقد هذا الاهمال هذا اذا فسرنا المرة بالدفعة واما اذا فسرنا بالفرد
فيحتمل التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيصح ما ذكرناه
على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المامور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في ضمن الواحد
فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول بجواز تعلق الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي
كما هو مقالة البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون الطلب

وقع ما حصل الامتثال

ايضاً طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل المرة وان كان الفرد مطلوباً تبعاً عند اهل هذا
القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وفيه ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من
حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر
ومرجعه الى الاتيان بالمامور به على وجهه فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناعه
في فعل المامور به وهي مصادرة قلت المراد بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف بموافقة الامر ولا
ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فان اراد المامور ولا سبيل الى نقل الكلام
الى الخروج من حيث ان المطلوب منه على هذا القول المذكور ايضاً طبيعة من حيث هي ولا تعدد لها
وان تعدد افرادها لانا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب منه هذا واما على ما تحقق من انها
لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت
بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكل من النحوين بحيث لا يمكن اعتبار تجريدها عنهما
فحيث لا دليل على تعيين احدهما بتعين التخيير بينهما دفعاً للترجيح بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقديره
تفسيرها بالفرد والافراد الى وجوب ملزومهما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزمت التعين للفرد
والا فمرجعه الى عدم تعيين شيء منهما فيتخير المامور بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما الاول فلان
الامتثال بالمرة انما يتضح اذا لم يقصد التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة كما في التخيير بين نظائره في
التخيير بين الاقل والاكثر واما الثاني فلانا نختار ان الامر يتعلق به ايجاباً ان كان للايجاب ولا يلزم منه
القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار ويجعل مطلوبية كل واحد على الاستقلال
ونحن انما نقول به على وجه التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في صورة التكرار على وجه التبعية واما
الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر
من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر يقتضي الا مطلوبية فرد واحد
لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقنا الاتي يرجع الى تعلقه بها باعتبار كونها فرداً ولا
ريب ان اقل المراتب باعتبارها في فرد واحد لا على التعيين دفعاً للترجيح بلا مرجح فيبقى الزائد مشكوكاً

تفسيرها بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير عدم

فيه منفياً عنه الحكم بالاصل مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد في المرة والتكرار انما يستقيم اذا
اعتبر الفرد والمرة لبشرط لا كما مر وليس في اطلاق الامر اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة اشعار
به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تدل على وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع لكن تدل على قيام الحجة
على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقرير الحجة من وجهين   ان الطبيعة المامور بها امر وجودي قد
اتصفت بصفة الوجوب والمطلوبية فقضية الاستصحاب بقاؤها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها
ولا يذهب عليك ان هذا على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة بتجرد الورود وان الاحكام اللاحقة
للطبايع من حيث هي لا حقة لافرادها بالعرض ولا يرتفع عن البعض الا بطرو النسخ واما على ما اختاره
من ان المطلوب بها الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم   قوله اذا
امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم منه سواء في
بالفرد او بالقدر من الاجزاء وذلك بشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول
الله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال افي كل عام يا رسول
الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلثاً فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لو
جبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة
سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه
لا يقال ذلك اذا ساعد الاهمال والتكرار في البعض ما لا كلام فيه وايضاً تخصيص الحكم المذكور بالاوامر الرسول
على ما يقتضيه الاسناد والمقصود اعم من ذلك لانا نقول اما الاول فمدفوع بعد المساعدة على الدعوى
بان المقام قرينة على ارادة العموم وذلك ظاهر واما الثاني فيمكن دفعه بان الظاهر عدم الفرق بين
الرسول والائمة في ذلك وبان اوامرهم كاشفة عن اوامر الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى
ان الرواية انما تقتضي ندب التكرار لا وجوبه والا لتعين فان ترك التحذير عن السؤال وحمله على فضله لا
تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سند ها على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان ينهض دليلاً
على الاستحباب لتسامح في دليله وفي تسرية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه   لا خفاء فيه

ثم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة واحدة ووقع الجميع على وجه المطلوبية كما اذا اتى في الواجب المخير صح

او شيئاً استطعتم صح

ومن القول بالتكرار

النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار والقول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة
معه اما الامتثال به على التخيير او الاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر للندب وقلنا
بندبية التكرار من حيث الاحاد لا من حيث الجملة فلا ثمرة في بين القولين واما على القول بالمرة والقول
بالطبيعة فالثمرة بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فان فرضت المرة بالدفعة فالثمرة
اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة وعلى القول الاخر باعتبار
تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسيري الدفعة ولا بين تفسيري المرة ومما يتوهم ان
تفسير المرة بالفرد تظهر الثمرة فيما لو اتى بالزائد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع

في ضمن الواحد كتحققها

لان تحقق الطبيعة في ضمن الكثير وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينها واما على القول
بالمرة فانها يمتثل باحدها لا غير ويتخير بالقرعة ان احتيج الى التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة
يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه ولا الترجيح لعدم المرجح هذا اذا

فان فسرت المرة بالدفعة

اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظاهر واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان اريد به نفي
مطلوبية الزائد فالثمرة تظهر على تقدير تفسير الدفعة بادخال ما علم خروجه من البين في تحريم التكرار
على القول بالمرة دون الطبيعة واما على التفسير الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم القائل بالطبيعة بالامتثال
بالزائد فتظهر الثمرة فيه وان اريد به عدم التكرار شرطا في مطلوبيته حتى انه لو وقع مكررا امتنع الامتثال
فالثمرة ظاهرة اذ على القول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار بل في التكرار ايضا على قول البعض
وعلى القول بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد به مجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير الدفعة
بالمعنى المعروف في صورة المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة وعلى القول بالمرة فظاهر الامر ايضا
ولا خفاء في الثمرة على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد ومضى بالزائد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال

في احتمال الاول وعلى الثاني القول به

الاول ولتحقق الامتثال على القولين كما نبهنا عليه وعلى الاحتمال الاخير في يمتثل على القول بالطبيعة
ولا يمتثل على الاحتمال الاول في المرة لانتفاء الشرط وكذا على الثاني فعند من يمنع من اجتماع الامر والنهي
لجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع ويعصى به باعتبارين واما ما قيل من ان المطلوب يتخير

بالفرضية

بالفرضية فواضح الفساد اذ لا تعلق له بالترجيح مسئلة الاجتماع مع ان القرعة انما يصح لتعيين
ما هو معين في الواقع غير معين في الظاهر ان المقام ليس منه اذ لا تعيين في الواقع للزوم الترجيح
بغير مرجح ثم هذا كله اذا فسرت الوحدة بالوحدة الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة
المطلقة كما زعمه الفاضل الشيرازي لم يكن فرق بين القولين معه الا في الاعتبار واذا فعل المأتي به
في الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فان
قلنا بحصول الامتثال به على الاول تحقق القول به على الثاني ايضا ان تعقلنا معنى الاول تعقلنا المنع
في الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى واما من حيث اللفظ فان كان القائل
بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظاهر فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه في ذلك
فلا ثمرة من حيث اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما يقتضيه

واما النزاع في الاشتراك والموقف
ثم جعلها في مقام العمل الى القول
بالمرة وعرفت الثمرة بينها وبين
سائر الاقوال بما مر منه

الحق انه لا دلالة للصيغة الامرية بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا لجماعة من المحققين
خلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها يقتضي الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركة بينها
وبين التراخي وتوقف جماعة وهم بين من يقول اذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود
هو التأخير وبين من يقول اذا بادر كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة ثم المراد بالفور
اما الزمن الثاني من الخطاب او اول ازمنة الامكان وقد وقع التفسير ان في بعض كلماتهم و
الاول اقرب لفظا والثاني اوفق اعتبارا والفرق بينهما ظاهر فان اول ازمنة الامكان قد يكون
هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بالتراخي حصولا وكما في الاوامر
المطلقة اذا اريد بها الفعل بحسب زمن تراخ كما في المستطيع الثاني فان الفورية بالمعنى الاول لا يتبع
اعتبارها فيهما بخلافها بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب تعلقه بوجوب الفعل انحصر التفاوت
في القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية فان خطابات الشرع انما ترد على
افهام العرف ويعرف الكلام في التراخي بالمقايسة ثم النزاع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من المختصر
المعروف المنكر للاقتضاء حيث فسره بانها لا تفيد وجوبا كما يرشد اليه القول بالاشتراك وهذا يتفق

بان ياخذ الفور او التراخي داخلا في مدلول الصيغة بان تكون موضوعة للمركب واخرى باخذه
قيدا للمدلول خارجا عنها فيكون دالا عليه بالالتزام او في الدلالة من حيث الظهور كما يرشد اليه
القول بالفورية فانه يحتمل التمام كونها مجازا في التراخي وربما يوهم احتواز بعضهم قيد الاطلاق
في عنوان النزاع حيث جرده في الامر المطلق فانه اراد بالاطلاق خلوه عن القراين المفيدة لتقييده
باحد القيود الثلثة لا مطلق الاطلاق اذ لا تعلق له بالمقام اصلا اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي
كما يرشد اليه استدلال الاول بانه المسارعة والاستباق ويلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤكده
عدم تعرض كثير منهم في الجواب عنها بالخروج فتضيفهما اما بتقدير المسامحة عليها عن محل النزاع فالمثبت
لا يخرج مقالته عن احد هذه الوجوه واما المنكرون فالظاهر انهم ينكرون الجميع بدليل
الطلاتهم القول بعدم الاقتضاء الشامل للجميع انه لو اقتضاه فاما ان يقتضيه لفظا او معنى
والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من التالي فلانتفاء
باقسام الدلالة اما المطابقة والتضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة
الفور والتراخي خارجان عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل وبين طلب
ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا بدليل صحة تقييده بكل منهما من غير تناقض ولو في
الظاهر ولا تكرار ولو على سبيل التاكيد واما انتفاء المعنى فلما سنبينه من بطلان ما
تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه ولنا ايضا ان استعماله في القدر المشترك ثابت
في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة
فيما ثبت استعماله فيه وايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك كان اطلاقه على كل من الفور والتراخي
على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك المخالفان للاصل
وقد مر الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصد من
نفي الوضع والوجه الاول على ما حددناه نظم ينهض على تمام المقصد لدلالته على نفي الاقتضاء
مطلقا حيث اخذنا فيه نفي الاقتضاء اللفظي ونفي الاقتضاء المعنوي فان المراد به ما يعم العقلي والشرعي

والمعروف

والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والبحث معه قاصر عن افادة المقصد القائلون
بالفور بوجوه ان المولى اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي عد عاصيا وليس ذلك الا
لدلالة الصيغة على الفور ان القرينة هناك قائمة على ارادة الفور حيث ان العادة تقتضي
بان طلب السقي لا يكون عند الحاجة اليه والكلام عند فقد القرينة قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث انه تعالى ذمه على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه اذ كان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد وانه لم يؤمر بالسجود مطلقا بل في وقت
مخصوص وهو اوان نفخ الروح فيه بناء على ان اذ ظرف زمان للحال كما يراه البصريون ولما كان زمانا
متاخرا لزمان التسوية على ما يقتضيه الفاء فانها للتعقيب من غير تراخ ولو سلم انها لمجرد الشرط او
لتعليق مفاد هيئة الامر على الايجاب دون افادته على حصوله زمن الشرط وان الفاء الجزائية لا تفيد
التعقيب فلا نسلم ان الفورية قد استفيدت من الامر لجواز ان يكون قد استفيدت من قرينة حالية
او مقالية لم تبلغنا ان الاية انا استفهام انكار لجواز ان يكون تقريعا على الباعث قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لامتناع مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تعالى
وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المامور به فيدل على وجوب الفور في الاتيان
بالمامور به لما مر من ان الامر يقتضي الوجوب لانا نقول ليس المراد بالمغفرة الا التوبة ونحوها من
الطاعات والا لزم ما ذهب اليه بعض المعتزلة من القول بالحبط والتكفير وانه باطل عندنا لانا نقول
الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وقام النص والاجماع عندنا على بطلانه هو ذهاب
كل من الحسنة والسيئة على قدر ما يقابلها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر ذهابها
وهذا غير المغفرة التي هي عبارة عن تجاوزه تعالى عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب او لا على اصطلاحهم
من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو اذهاب بعض الذنوب الحسنات او بعضها من غير ان يذهب
بذلك شيء من الذنب كالكفر والحسد فان هذا مما لا يعتني به لدلالة الكتاب والسنة عليه فان قيل
هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصالة او بالعارض فانه تصور

مغفرة في حقه   انه لا يتناول كل امر اذ لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا على تمام
القول فيها بعدم القائل مضافا في الثاني الى العموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض كان سالما من الاشكال الذي فيه
وطريق الاستدلال به يعرف مما مر بل الوجه في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب المبادرة الى بعض
كالتوبة مما لا ريب فيه ومما يقوي ان المغفرة وصفت بكونها من الرب فهي من صفات جنسها
والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادت العموم كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه مدفوع بان المغفرة لا يختص بكونها من الرب بل قد يكون من العبد ايضا
فلا يكون الصفة للجنس على ان النكرة وصفة النكرة بصفة الجنس لا ينحصر في افادة العموم بل
قد تكون لنكتة كافادة التعظيم والترغيب فلعل المقام منه ولو سلم المراد بها فلا بد من حمل الامر
بالمسارعة على الافضلية لئلا يلزم التخصيص الى الافراد الباقية فان كثيرا من اسباب المغفرة منه رحمه
وكثيرا مما يجب عنها مما قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشارع وظاهر ان حمل الامر على الافضلية
اولى من ارتكاب هذا التخصيص على تقدير صحته وتمسك العضدي تبعا للحاجبي في حمل الامر
بالمسارعة على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب الفور فلم يكن مسارعا لانها انما يتصور
في الموسع دون المضيق الا ترى ان العبد اذا امره مولاه بصوم غد فصامه لا يقال انه سارع
الى الامتثال وقد وافقه صاحب المعالم الا انه تامل فيه من حيث ان دفع المنافاة الحاصل بين
الهيئة والمادة كما يحكي بحمل الامر على الاستحباب كذلك يحكي بحمل سارعوا على معنى بادروا
فيكون دليلا على الفور قال ولعل الاول ارجح لاصالة عدم الفور وفيما ذكره نظر للقطع
بان الامر اذا امر بالصوم ثم قال احببت المسارعة اليه كان كلاما صحيحا مع انها فالمسارعة لا
تنافي وجوبها وتحقيق ذلك ان المسارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا للتقديم والتاخير
في نفسه ومن حيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هناك اطلاق المسارعة
بخلاف ما فرضناه فان الصوم بحسب امره السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح ايجاب المسارعة

اليه

اليه وكذا الكلام في ندبه المسارعة الى المندوب وظاهر ان موضع النزاع هو القسم الثاني دون
الاول فلا يتم البيان فيه سيما مع القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر
المنافاة بان في لفظ المسارعة شهادة على ان الفعل المامور به بحسب ما دل عليه الامر صالح
للتقديم والتاخير ولا يصدق فيما يتعين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر من القائلين بالفورية
من انها مستفاد الصيغة توجه عليه بان ذلك مخصوص بتعيين الوقت المضيق لا بخصوص فعل التعيين
فلا يصح ان يكون الامر بالمسارعة تاكيدا   لظاهر الامر من الفورية بناء على دلالته عليها ولو
قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التاخير فعدم التنافي اوضح واما ما تامل به صاحب المعالم في كلام
العضدي والحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد فالتفرقة بينهما غير محقق لنا قوله
تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات   الاستباق اليه والجواب عنه ما
مر في الاية السابقة من ان حمل الامر على الافضلية اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر واجاب
الحاجبي ومتابعوه بما مر في اية المسارعة من ان وجوب الاستباق ينافي الاستباق فتعين الحمل على
الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظاهر مما بيناه   لو جاز التاخير لكان
الى وقت معين والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر
ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه ان لا يؤخر
الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيانها بوجه اخر وهو انه اذا اخر المكلف والحال هذه فصادف ما
يوجب الفوات فلا يخلو اما ان يعاقب على ترك الواجب او لا لا سبيل الى الاول لقبح الخطاب
على ترك المامور به في وقت لا يعلمه او مع الرخصة في التاخير ولا الى الثاني للزوم خروج الواجب
عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو المندوب لا يقال لا نسلم لزوم خروج
الواجب عن كونه واجبا لان المكلف اذا علم باخر ازمنة الامكان او ظنه عوقب على تركه فيه لانا نقول
عدم الخروج حال العلم او الظن لا يجدي في الخروج حال العدم بهما فيبقى المحذور بحاله في بعض الصور
وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن باخر ازمنة الامكان وهو كاف في لزوم الاشكال اذ يكفي في

في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقديريه نفاد يره وايضا هذا التحديد بظاهره يوجب سقوط
التكليف فيما اذا عصى بالتاخير وانكشف الحلاف لخروج الوقت والشارح كما وقع عن الغافل عنه بعيف
لانه تقييد لاطلاق الامر من غير دليل فان قيل المراد وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او الظن بالفوات
لما دل على وجوب التعويل عليهما لا لان ذلك امر زمنه وجوب الفعل ولا يلزم خروج الوقت اذا
انكشف الخلاف فاذن هنا امران احدهما طلب الفعل والمنع من تاخيره عن زمان لا يعلم والثاني
وجوب الاتيان به عند العلم او الظن بالفوات والكلام انما هو في صحة التكليف على الاول اذ منه نشاء
الاشكال ويلزم التكليف بالمحال دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه
ليس بشيء ممنوع واما انتفاء الثاني فقط اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج يحكم
الفرض

اما اولا فبالنقض بانه بما لو صح بجواز التاخير فانه لا كلام في امكانه والحرى
بالواجبات الموسعة الممتدة بامتداد العمر فان ثبوتها في الجملة ولو في النذر ونحوه ليس مما ينكر
ومعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتم النقض ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين
اذا صادف التكليف في اثنائها ما يوجب فواتها فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا
او التكليف بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو ان لا نم انه يجب عليه ان لا يوخر الفعل عن وقت لا يعلم
بل يجب عليه ان لا يوخر اذا علم بالخوف منه الامكان او ظنه ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا
على تقديره نظرا الى عدم ترتب العقاب على تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما ثبت عليه
التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله او ما يستحق على تركه العقاب من غير بدل ولا عذر والجهل بانحراف
الامكان عذر فلا ينافي عدم الاستحقاق على تقديره واجاب العضدي تبعا للحاجبي عن الوجه الاول
بالمنع من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التاخير واما اذا جاز فلا لامكان
الامتثال بالمبادرة ونبه بما على هذا الجواب صاحب المعالم واورد عليه بعض الافاضل بان هذا وان
دفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة اذ جواز التاخير
مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وتنظر فيه بعض المدققين

بان جواز التاخير مشروط بمعرفة مشعرة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة مشعرة واللازم منه عدم حصول
العلم بالجواز لا عدم الجواز على العلم به ممنوع ثم قال فعلى هذا لو اخر وبقي له فعله لا باثم والا اثم ولا
امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالخ لكن بعين ففيه زيادة
على عدم توقف الجواز على العلم بانحراف الامكان بان الجواز في نفسه امر لا يتوقف على العلم بالجواز
بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما تقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر
بل يفسده وذلك لان غرض المنظر على ما يشهد به نص كلامه ان جواز التاخير مشروط بتقييد الفعل
مع التاخير فان صادف الشرط لم يعص والا عصى وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا يلزم القول بالفورية
لعدم العصيان بالتاخير على تقدير تقييد الفعل في الزمن المتاخر وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هناك
جوازا واحدا هو الجواز الواقعي المشروط بالتقييد بعصيان المكلف وعدم صدور ان اصالة عدم
المانع انما تثبت الجواز الظاهري وهو ينافي ما اراده لانه يوجب عدم العصيان على تقدير عدم
تقييد الفعل ايضا ثم ما ذكره المنظر مبني على جواز خلو مثل ذلك الواقع عن حكم ظاهري والتزام غير بعيد
بناء على عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع اذ اشتراط التكليف بالعلم على الاطلاق ممنوع وانما المسلم
ما ادى الى التكليف بالاطلاق وحصوله في المقام فرع المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسيأتي
لهذا مزيد تحقيق عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه ضعف الحكم الوجه الاول لعل الوجه الثاني
من بيان الملازمة وقد يوجه كلام المورد بوجوب الاحتياط او بان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني
ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط في مثل المقام ممنوع والمسلم من قضية الشغل
اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى فعل ما يقطع بانه مامور به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز
التاخير على القول بعدم وجوب الفورية مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف من الامتثال في الزمن المتاخر
واما بحسب الظاهر فيجوز ان يجب الفور كما زعمه المورد فيعصي بالتاخير وان تيسر له الفعل او يجوز له التاخير
فلا يعصي بتاخيره مطلقا وان فات لمانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعمه المنظر فيلزم وعصيانه
وعدم منوط بالواقع فيه ان الاحتمال الاول مناف لظاهر ما بصدده المجيب وكذلك الاحتمال الاخير

متعين الجواز ان يلتزم بالوجه المختار ومن هنا يتبين ان كلام المورد والمنظر مبني على ما ينبغي
ان النهي يفيد الفور فكذلك الامر قياساً عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور في المامور به والجواب عنهما يظهر بما مر في بحث نفي التكرار
صيغة الامر فعل وقد اطبق النحاة على ان كل فعل مقترن بأحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا
عن مثل كاد وغيرها من الافعال المنسلخة عن الزمان بانها كانت مقترنة بالزمان بحسب اصل الوضع ثم
انسلخت بعض في الاستعمال الى معناها الاصلي فاذا ثبت ان الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فليس
الا الحال لا الاصل عدم المجرع انا اصلا لم يدع خلاف ذلك د ان الاتفاق المذكور غير ثابت كيف
وقد صرح ابن الحاجب وهو ان من اتفقهم على ذلك كافية الكثر ما الفعل في مختصره حيث اخذ مقالتنا
مع ان اجماعهم منقوض بمخالفة الكثر محققي علماء الاصول المؤيدة بشهادة الاستعمال لتبادر على ان
كلامهم غير صحيح في ان الزمان جزء مدلول الفعل فيمكن توجيهه بان المراد ان الزمان مدلول له ولو
بالالتزام كما شعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال لان الامر ظرفا لوقوع الطلب فان في ذلك افعل انشاء
للطلب حال التكلم وبهذا يندفع الاختلاف في كلامي ابن الحاجب في كتابيه والعضد في شرحه في تقسيم الكلمة
في هذا البحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه واقترن باحد الازمنة الثلثة
في فال الام واقترن يرجع الى المعنى المفيد بكونه في نفسه ولتبوء الاستعماله الحدث وابقاءه على مطلق المعنى تعسف
واضح ولا اظهر في الجواب ان يقال دلالة الامر على الزمان لا يوجب دلالته على خصوص الحال بل الاتم منه ومن
الاستقبال كما هو نظيره في فعل المضارع وهذا اقرب في دفع التنافي بين كلماتهم وان كان حجتهم بان
المتبادر من الامر ليس الا طلب الحقيقة ربما يابى ذلك لكن ينبغي تنزيله على القصد لا الحاضر لعدم انحصار
مدلوله الامر في طلب الماهية ويدل على ذلك ايضاً ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الاحتجاج على انحصار الاصل
كما ستقف فانه يشعر بدلالته على الاستقبال هذا والتحقيق ان صيغة الامر غالباً ما دل لزمها على الزمان
وضعاً اصلاً وانما يفهم منه الزمان التزاماً من حيث انفكاك الفعل في الخارج ولو غالباً بالنسبة الى ذلك
بعض مناعه التبادر عليه ان خصوص الفور والتراخي غير مفهوم منها قطعاً فاعتبار الزمن المشترك

بينهما

بينهما في معناها انما لا جدوى فيه لعدم انفكاك طلب الفعل عنه لامتناع توجه ما تطلبه الى الزمن الماضي
فهو مختص في نفسه ولا حاجة الى تخصيص الواضع له به بخلاف الفعل الماضي والمضارع فان
مفادهما الاخبار بوقوع الحدث وهو في نفسه لا يختص بزمان فاختصاصه بكل من زمان دليل على تخصيص
الواضع اياه به وعلى هذا فيمكن ان يمنع اجماع النحاة او يحمل والاظهر ان يجاب بان فعل الامر مقترن
بالزمان بحسب الاصل اما الغائب فظ واما الحاضر فلانه فعل المخاطب كفعل المضارع المضارع المصدر باللام
حذفت اللام منه تخفيفاً وحذف الضارع تبعاً كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل دال
على الزمان وان تجرد عنه بعد دخول لام الطلب عليه لصيرورته انشاء والافعال الانشائية تجرد عن الزمان
كيف واشترى واعتقت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في كتب اللام المفردة وجعل بان
الامر معنى حرفي فحقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهي ولم يدل عليه الا بالحرف ولانه يجزم بالحذف في
مثل اللام ولم يعهد البناء بالحذف ولانه قد نطق بالاصل كقراءة بعضهم وبذلك فلتفرحوا وقوله لتقم
انت يا ابن خير قريش وهذا ضعيف قريب ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل
منشئ كالقائل انت طالق وانت حر انما يقصد به الزمان الحاضر فكذلك الامر حملا له على الاعم الاغلب
واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشائي ولا يدل على الفور وهو
باطل وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الغلبة وعدم تعرضه للجامع
وثانياً ببيان الفارق وهو ان الامر انما يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل
فيحمل مطلق الاستعمال والاقرب منه الى الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يفيد الى التاني الا
بدليل وفيه نظر لان المعتبر هي الحال العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر ممكن ويمكن تمام القول
في الباقي بعدم القول بالفصل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة
عن الماضي والاستقبال السيد ثم بان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي
وظاهر الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما اصالة وكما هو غير مرة وبانه يحسن من المكلف ان يستفهم عن
القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ المعنى الا

فبالمنع من وقوع استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد فيها والمنع من ظهوره لا استعمال
في الحقيقة مطلقا ثانيا كما عرفت واما ثالثا فلعل الثاني فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات
الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة هذا ولعل كان الانسب ان يطرد بتقرير السيد رة دعوى اشتراكه
بين كل من المعنيين والقدر المشترك لشيوع اطلاقه عليه ايضا   على القول بان الامر
للفور هل يجب على المكلف اذا لم يات بالفعل في الوقت الاول ان ياتي به في الوقت الثاني
وهكذا ام لا قولان وبنى العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في
الوقت الثاني من الامر فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من
غير بيان الحال في الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان و
ان قلنا بالثاني لم يقتض فالمسئلة لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان
صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا
فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن دفعه بان ما ذكره من بيان المدرك للوجهين فان القائلين
بالفور لما تمسكوا في اثباته بالتبادر يرتفع عليه التردد بالمذكور وكان المرجع في التعيين
الى افهامهم اذ لا سبيل لمن انكر تبادر الفورية من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو
بعد التنزل والتسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة لاحد الوجهين لا يشكل
بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند الى القراين الحالية كما مر فيمكن تعيين احد الوجهين
بعد التنزل والتسليم لكون التبادر المذكور ناشئا عن نفس اللفظ او كون التبادر مع
الدليل الاول   علامة الحقيقة الا ان يعتذر بان القراين الحالية لما لم يكن منضبطة
لاختلافها باختلاف الموارد لم يجز الترجيح نعم يرد على العلامة ان حجة القول بالفور لا تنحصر
في التبادر فلا وجه لقصر البحث عليه وتحقيق المقام ان الذي تمسكوا بها لما عدا التبادر على تقدير
تسليمها مختلفة المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل من المذهبين فان منها اية الذم وهي
انما يدل على عصيان ابليس بتركه السجود من حين الامر كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلنا اذ

فيها

فيها ذمائيه او مع الملائكة كما يدل عليه قوله تعالى في اية اخرى ان لا تكون مع الساجدين و
لا دلالة فيها على سقوط التكليف بعده بعد تركه اولا بل على عدمه لا يقال تخصيص الذم
بترك السجود وقت الامر او مع الملائكة يقتضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعميمه لكونه
ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تاخر وقوع الذم عن المخالفة وهو ممنوع
لجواز المقارنة ومنها الدليل   وهو انما يدل على عدم الرخصة في تاخير الواجب الى وقت
معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد التاخير فحصل عدمها فلا دلالة عليه ومنها ايات المسارعة
والاستباق وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه
ح من اسباب المغفرة ومن جملة   ولا دلالة لهما على بقائه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد
على هذه الوجوه مما عدا الوجه الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المفيدة
القول بعدم السقوط فلا باطلاق الامر ومن حججهم ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير
تسليمه وهو قياسه بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته
على الفور وعدم سقوط التكليف بعد تقدير المخالفة وان لم يلتزم ببقائه على تقدير عدمها
نظرا الى وجود المعارض وفيه اشكال ايضا من ان عدم السقوط في النهي انما كان متفرعا على
الدوام فيبعد   بعد تسليم عدم المساوات في الدليل وانما احكي عن الشيخ   محصه
الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور فالحجة المذكورة ناهضة على القول
بعدم البقاء ان التزم في النهي بعدم السقوط كما لا يخفى وكذلك الحال في احتجاجهم بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس على ما سبق ومن حججهم ما يفيد عدم البقاء وهو
الحاقه بالاعم الاغلب فان الالحاق انما يثبت الفورية اذا لم يتضمن الامر اللاحق المتاخر ولا
لاحتمل ثبوت الحكم فيه على سبيل العسر فلا يتم التقريب وكذا الاحتجاج بالوجه الثامن لا انه لا اشارة
اليه في كلامهم واما ما زعمه صاحب المعالم من ان من اعتمد في اثبات الفور غير الايتين الدالتين
فيهما بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليهما فلا

يقول بعدم السقوط او يختار الضعف والسقوط مما قررناه ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار
يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا بالنسبة الى ما قاربه من الافراد
ان بقي صدق الفورية عرفا ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية
بالزمن الثاني من ورود الخطاب واما اذا فسرت باول ازمنة الامكان او بالزمن الثاني
من وقوع مؤدى الخطاب الفعل وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحصول ما تحقق
الفورية بالنسبة الى الجميع وربما امكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى الجميع
ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول وتحققت بقية الافراد كما
تصدق على العمل المتكثر الاجزاء اذا اتى بالجزء الاول فورا او توسع بالاجزاء الاخر او تحقق ومن الثاني
من الخطاب هو الزمن الذي توقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه
واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الاقوال ينقسم الواجب
بعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف
من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك
الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا ويقابله المشروط وهو ما يتوقف
وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول
امر غير حاصل سواء توقف وحصل كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى
محل النزاع في المعنى الاتي والنسبة بينه وبين المعنى الاول عموم من وجه ويقابله المشروط وهو
ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة
الى شيء معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى شراء
الزاد والراحلة والواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لاستلزام
ايجاب الشيء بشرط وجوبه فانه قطعا او يتوقف اما بالنسبة الى غيره من المقدمات
فيجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا وهل الاصل في الامر المطلق ان يكون مطلقا او يتوقف

بينه

واجب مطلق ومشروط

بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاول على الاكثر وهو المختار وذهب السيد ره الى الثاني
لنا ان المتبادر من الظاهر من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة العرف والاستعمال الا ترى
ان السيد اذا امر عبده بامر فتركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا فتنبئه ذم العقلاء معللين
بمخالفته لظاهر الامر حال الاطلاق السيد ره بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى
في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من و ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك
ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو الظاهر من كلامه فقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك
المعنوي فلا نم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه بل ينصرف عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره
من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه
بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه
به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن
الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا
النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يقال اذا توقف فعل
الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب
بدونه او التكليف بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه
لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون زمن المتقدم ظرفا للوجوب
والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمن السابق ان ياتي بالفعل في الزمن اللاحق
كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة مثلا فيه ان ياتي بها خارجه فالزمن السابق
للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف له ولمتعلقه معا ان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه
من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه
او لا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان
الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط يكون في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع

واجب منجز ومعلق

قلنا ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما
يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم
انشرط المرتبض البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول لبعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس اليه لكونه
ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على ثبوت البلوغ او تعقبه بل يكفي مجرد حصوله ولو
في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه
فيكون البلوغ كاشفا عن ثبوت الوجوب وانتفاء عدمه كاشفا عن عدمه كذلك ومما حققنا تبين
لك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط فان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي
المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه فالفرق
اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة
شرطية مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يفارق وقت الاداء لو تمت
لتعلق الوجوب كما في المثال وقد يتاخر عنه كقولك ان زارك زيد في الغداة فزره في العشي والثانية
جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي وحاصل الكلام انه ينشأ في الاول
طلبا مشروطا بحصول المجيء وقت كذا وفي الثاني ينشأ طلبا فعليا مطلقا والمطلوب فعل مقيد بكونه
في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه
يجب قبل وجوده المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بالمحال وكلاهما واضح الفساد ولتعلم انه كما يصح ان يكون
وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير
حصول امر غير مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا
قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب الواجب
ح ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق
ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط

بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن ثبوت الوجوب وعلى الثاني
مثبت له كما مر وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي يأتي بها قبلها اي قبل المقدمة الجزئية فعلى
الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لا مطلقا لا مرة فيصح قصد القربة بها واتيانها على وجه الوجوب
بخلافه على الوجه الثاني ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة الجزئية مما يعتبر حصولها في اثناء الاشتغال
بالواجب كالاعتكاف من الانتشار المغصوبة في الطهارات الحدثية مع الانحصار وكتوقف الواجب للتوصل
الى فعل الفعل فان العبادة يصح على الوجه الاول لوجوبها وتعلق الطلب بها على تقدير حصول تلك
المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها وما الذي يدل على المذهب المختار
ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند حضور وقته المتعين هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وتوهم
بالعقل والسمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب مطلقا على تقدير الاتيان بالمقدمة الجزئية
وعند صرفها ما لو كلف به مطلقا على تقدير الاتيان بها حاصلة فلا ينبغي اطلاق الامر بها لم يرجع حاصل
التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا على تقدير حصوله ومطلوبية فعل
الواجب مطلقا على تقدير حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدمة الجزئية سببا او غيره فان كان
الحكم في السبب لا يخلو من نوع خفاء لتوهم بعضهم من لفظه امر زائد على المسبب فلا يلزم ايجاب الشيء على
تقدير وجوبه فانهما اشتغل الفعل يصح فتوقف الواجب على حصول هذه المقدمة الاختيارية
من قبيل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقدرته فيه
خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية بالسبب الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على
تقدير حصولها قبله ايضا واما القدرة مطلقا فيبقى حصولها معتبرا في الجواز ان يمتنع الفعل مع ثبوت
التكليف قبله كما في المنتقلة بعد الحج والموقوف عليه المحققين في هذه الصورة هو كون المكلف بحيث
يأتي بالمقدمة ولو في زمن لاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا من الموانع وهذا وصف
اعتباري ينتزع من المكلف باعتبار ما يطرأ عليه في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متأخر
عن زمن الوجوب وان تأخر عن الصفة التي ينتزع عنه بلحاظها او ماله لو كان نفس العلم والخلوص من الموانع

شرط التاخر زمنا لوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف ومن هذا القبيل كل شيء يكون
ذو عمر راجع بحصول لشيء اخر كالعقد المراعى بالاجازة في الفضولي فان شرط العقد فيه كون
العقد يعقبه الاجازة لا نفس الاجازة فيه ليست شرط تبقى الاجازة والا لامتنع فيهما وينقسم الواجب باعتبار
اخر الى النفسي وغيري فالواجب النفسي ما تعلق الطلب به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب
للوصلة الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل والا لاشتمل الحد ان بكثير
من الواجبات النفسية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجب الغيري انما هو ايجاده للتوصل
الى غيره على ان يكون التوصل به اليه مطلوبا بنفسه وان كان حاملا على الطلب ايضا والمطلوب منه
في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوصل به الى امر اخر وحصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج
عن كونه مطلوبا بنفسه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفسي ما يكون الداعي على المكلف في ايجابه
نفسه دون غيره والواجب الغيري ما يكون للتوصل به مطلوبا الى غيره منه ايضا انما قيدنا المطلوب
بقولنا من المكلف وما رجع فيه احترازا عن الغايات المطلوبة في التكليف اذا لم يكن مطلوبة من
المكلف اذ لا يناط الفرق بينها ولانه ان يعتبر التقييد في الحدين لئلا ينتقض بصورة الاجتماع ما يجيء
وجه المخصوصية في المقامين ثم هل يعتبر في الواجب الغيري ان يترتب عليه فعل الغير او الامتثال
به وان لم يقصد به ذلك او يعتبر قصد التوصل اليه او الى الامتثال به وان لم يترتب عليه بعينه
الامران او لا يعتبر شيء منها والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول لان مطلوبية شيء للغير تقتضي
مطلوبية ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه القيد من حيث كونه مقيدا
وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول
الواجب وان اعتبر في الامتثال به نعم ان كان تعبدا وكان مطلوبيتهما من حيث كونها للغير فقط اعتبر
فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانهما الذاتي وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول
في المسجد لغيره اذ له لا دوما لغير شيء فعليه فحكم الغير ذلك قبل الزنا تعله وكذا الحال
فيما لو نذر ان لا يدخل حيث ينعقد فيه النذر او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققنا لا يعاقب عليه لمعصيته

الغضب

واجب نفسي وغيري

الغضب والحنث وانما عليه معصية الغصب والحنث وانما عليه معصية بخرى بيان ذلك
ان التصرف في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما
وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يتكرر من نوع الواجب وصادف
الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف
الخلاف فان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان التجري انما
يعصي بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصي كما هو الظاهر امكن اعتبارا لثمرة في جهة التحريم
والتحقيق ان الوجوب على هذا البحث مقصور على تقدير العلم او الظن بالانقاد لانتفاء
الوجوب بطريان التحريم ولو من جهة التجري لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت تحريمه الا
واما لو اتى بالواجب الغيري للامتثال بالغير ولم يترتب عليه احتيارا او لم ينقض عزمه او نقضها
كما لو ترى مانع عقلا او شرعي لم يمتثل به من حيث كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية
من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل التكليف الظاهري ويترتب عليه اثاره من المدح
والثواب دون الواقعي فامتثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض السابق واما في الصورة
الاولى فلا ريب في عدم استحقاقه المدح والثواب لشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر
قولهم بان الاجر على الحج من البلدان تطع المسافة وفاته الحج لموت وشبهه استحق اجرة القطع بالنسبة
وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك حبط لعمله السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر
ايضا لكونه راعى بعدم ترك ذي المقدمة اختيارا وجهان يحكي ما قربناه فلو نذر ان يغتسل لغسل
الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم يبرأ ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر
انعقد نذره لو اعتبرها الاشتراط الوحدة ووجب عليه من باب المقدمة ان ياتي بالركعة الاخرى
لنفع الركعة المجزيها فاذا اتى بالركعة ثم بدا قطع الصلاة فقطعها او فاجاه بعض القواطع
لم يبرأ ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبية الفعل في الفرض الاول او الركعة في الفرض الثاني
انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية

فلا يقع المنذور وهذا مبني على ما هو الظاهر من لفظ الغسل والركعتين ظاهرهما اعتبار الصحيح الذي تعلق
به الطلب الواقعي ولو اريد به مطلق الراجح منهما ولو في الظاهر ثبت ذمته بالمذكور في غير صورة
العمد ووجهه ظاهر ومما يتفرع ايضا على ما حققناه مسئلة التيمم في سعة الفريضة لغاية غيرها بناء
على مراعاة التضيق ما اشتغاله رجحان النفسي فانه اذا اتى به علية الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الغرضية
ان حصلها به ولو في اخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها فعلى التيمم له ترتب على تيممه
في المقاصد غاية كان تيممه حينئذ وقد صار مطلوبا لها ايضا صح وجاز الدخول به في غايات المتاخرة اذ
قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه ويكفي في انعقاد العبادة مطلوبيتها وان اتى به بقصد
الفريضة بها فقط اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري اذا لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير الوجوب
من سائر الاحكام حتى الحرمة لانتفاء الوجوب المضاد لها حينئذ واحفظ هذا فانه ينفعك في بعض
المباحث الاتية ولعلم ان الراجح للغير يشتمل على قسمين رجحانا للغير بالاعتبار الذي يرجح لم يكن
رجحانه على حد رجحانه ان واجبا فواجبا وان ندبا فندبا وبا ...على اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة
وهذا فضل التامل مما لا خفاء فيه واما رجحان غسل اليدين للاكل ووضوء الجنب للنوم من غير فرق بين ان
يكون الاكل والنوم واجبين او راجحين فغير مناف لذلك لان الاكل والنوم اذا وقعا مسبوقين بالغسل
والوضوء رجحان التخلص عن تلك المنقصة والمرجوحية وكذلك كل فعل اوجب تخفيفا في كراهة فعل
اخر فانه يكون راجحا لذلك كمضمضة الجنب واستنشاقه للاكل والشرب الموجبين لتخفيف كراهتهما
الى غير ذلك وبالجملة كما ان التخلص عن المرجوحية راجح كذلك التخلص عن تاكد المرجوحية راجح واعلم
ايضا ان الواجب النفسي قد يكون وجوبه لفائدة التهيؤ والاستعداد لواجب اخر مشروط بشرط غير حاصل
فيكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بحيث ذلك الواجب المشروط على تقدير الاتيان بهذا الواجب
الامتثال به مراعى بتوصفه ونحوه ان يترتب على تركه مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الاخر اذا
ادى تركه الى العدم لتحقق وجوبه لاستناد فواته اليه وينبغي ان يحمل على هذا الباب استحقاق
المرتد الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يفوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بما هو غير حاصل

حال

حال الارتداد لو قلنا بذلك ووجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها
مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب منها النوع من الواجب النفسي الى الواجب الغيري بمعنى
المتقدم لمساواته اياه في جملة من ثمراته وربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل الوجوب الغيري
عند عدم وجوب الغير فكيف يتمكن من بابه نعم لو فسر الوجوب الغيري بمعنى اخر اعم من المعنى المتقدم جاز
وينقسم الواجب باعتبار اخر الى اصلي وتبعي فالاصلي ما ثبت وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب اخر
والتبعي بخلافه وهو ما ثبت وجوبه تبعا لخطاب اخر كما لو فهمت مدة الحمل ستة اشهر فانه يدل على ان مدة
الرضاع حولان ومن هذا القبيل وجوب مقدمة الواجب على القول به فان الخطاب بها تابع للخطاب
ووجوبها تابع لوجوب ذيها المتفرع في الاستقلال والتبعية على الاعتبار فلا تشكل الحال بما لو صرح بوجوب
بعض المقدمات حتى الشرائط الجعلية منها فان وجوبها من حيث كونه تابعا لوجوب ذي المقدمة
تبعي ومن حيث كونه مصرحا بخطاب مستقل اصلي وانت اذا احطت خبرا بما تلونا عليك من
اقسام الواجب واحوالها تيسر لك الاطلاع على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها
من الاحكام فانها ايضا تنقسم الى مطلق ومشروط ونفسي وغيري تخيري وعيني اصلي وتبعي ونظائره
الكلام فيها يعرف مما مر لحق ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات
الجائزة دون ما لا كتحصيل التمكن منها فان قيد نا الامر بكونه مطلقا احتراز عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول
الشرط فانها لا تجب من حيث كونها مقدمة له اجماعا لظهور عدم وجوب المقدمة على القول بتوقف
على وجوب ذي المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جائزة ولو حال كونها
مقدمة مع قطع النظر عن ادلة التشريع فيدخل الخروج من الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحرمة لجوازه
عند عدم التمكن منه بل دونه والصلوة الى غير جهة القبلة في الثوب المتنجس بغير المعفو عنه عند الاشتباه
لعدم حرمتها من غير جهة التشريع وانما قيدنا المقدمات بكونها جائزة لامرين الاول الاحتراز عن المحرمة
منها ولو حال كونها مقدمة منها او المخصوصة فبدل المخصص اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان لا
على تقدير حصول المقدمة مطلقا بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى ما اضيف اليها من كونها

ابنائها على ما مر ايضا مع ان الامر بالشيء يمتنع ان يكون امرا بالنسبة الى هذه المقدمة سببا ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يمشي بالنسبة الى المقدمة الجائزة ايضا فان وجوب الواجب على تقديره يوجب وجوب مقدماته باعتبار تعلق ذلك التقدير ايضا فيلزم في الفرض المذكور ان يكون وجوب المقدمة على تقديره وجودها وهو متضح الفساد لكن حيث انظر يتوهم في اصل الشرع لم يحافظ على اخراجه من العنوان وربما امكن توهم في النذر وشبهه ولو جود النزاع في المقدمات المقدورة التي لا يكون وجوب الواجب معلقا عليها ولا على تقدير حصولها لحصل الاحتراز بها عن ذلك ايضا واما الثاني فلا امتناع التعلق الامر والنهي بشيء واحد والثاني الاحتراز عن غير المقدورة منها سواء الخصوص فيه لخصوصا بام الحج بالنسبة الى اثناء لم اتم لتحصيل كمن الزمن ما شاء مع تمكنه راكبا اما الاول فلما عرفت من ان الامر مطلق بالنسبة اليها وليس مشروطا بحصولها والا لما تعلق الخطاب الا بعد حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما في الفريضة بالنسبة الى دخول الوقت وليس كذلك مع الامر بها ممتنع واما الثاني فلامتناع الامر بغير المقدور ولعل وجه التخيير ووجه الاحتراز ان الجواز حكم شرعي لا نه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يتعلق بغير المقدور وقد ما بقي في اجزاء الامرين من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة والمحرمة مطلق وبالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان فما لا يصغى اليه وهذا هو السر في تقييد كثير منهم المقدمة في العنوان بكونها مقدورة وان نقص عن افادة الاحتراز عن الامر الاولى اللهم الا ان يؤول بما يتناول المقدورة شرعا ايضا فيرجع الى ما ذكرنا حيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا تكون مقدماته الا مقدورة وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطا وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما ترى هنا وقال قوم بعدم الاقتضاء مطلقا وفصل جماعة فاثبتوه في السبب دون غيره واخرون فاثبتوه في الشرط الشرعي دون غيره

[margin note, right page:] [illegible] يكون [illegible] وجوب [illegible] المقدمة [illegible] المتقدم [illegible]

ثم

محل نزاع

ثم من المثبتين من صرح بان المراد من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من اطلق ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما لا نزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم في الابدية اذا اكاد وذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة كذلك لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطابا بالامرين بحيث يقصد منه لفظا ومعنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولا في عدم كونها مطلوبة تبعا ضرورة ان مطلوبية شيء لنفسه لا يوجب مطلوبية ما يتوقف عليه لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري التبعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيه واما ما قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها بحيث يترتب عليها الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث يستحق تركها على مفسدة فليس بسديد اما الاول فلانه راجع الى النزاع في الثمرة على تقدير القول به واما الثاني فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب وما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب على تركها رجع الى الاول وزعم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا بد لهم من القول بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرام وفي ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسي اذ الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني لا يترتب الا على الوجوب الاصلي اذ لا دليل على ترتبه على التبعي اقول فعلى ما زعمه يلزم ان يكون وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة اقوى من وجوب ذي المقدمة وليحسب بعض الوجوه على بعض الوجوه وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذي مسكة واما ما استدل به في الزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد اذ ما ذكره من ان الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام غير سديد بل كيف ولو قدم التكليف بالمحال الظاهر حاله نعم يجوز ان يجتمع التوصل مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي كذلك يترتب على الوجوب التبعي كما سيأتي بيانه في بيان الثمرة للنزاع ثم المقدمة منها الجزء والمعد والشرط والسبب ولا تخصيص فيها كما ستعرف

من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط والسبب غير مستقيم والظاهر ان تراجم في الحقا
يتوصل الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم عن محل النزاع بقولهم مقدمة الواجب وما لا يتم الواجب بدونه
او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب
المركب فان اراد الوجوب النفسي على البيان الاتي فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيري
فممنوع لما عرفت واما الاحتجاج عليه بان وجوب المركب بعينه يقتضي وجوب اجزائه بالتضمن فخطأ
لان الوجوب النفسي لا يتركب من وجوبات غيرية نعم ذلك لازم الواجب عليه بالتضمن واما دلالته على وجوبها الغيري فبالالتزام كسائر المقدمات والمراد بالعلة هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في
حصول المطلوب مع بقاء الاختيار ومعه على الفعل كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا
بالقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخلة في السبب والوصل في سائر القيود ظاهر والمراد
بالشرط الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم تمام البدل ولا يقتضي وجوده فخرج
الجزء لدخوله ولوازم الشرط لعدم اقتضائها لما حقيقة والمعتبر لانه على تقدير المقارنة لا يقتضي العدم
كيف وقد اعتبر في المقتضي لعدمه ان يقتضي ذلك لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقول بعض المعاصرين
بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غريب واغرب منه انه عمم السبب الى السبب الناقص وجعله
في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به العلة التامة
وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد بعضهم الاعتبار بما يستحيل انفكاكه عن الشيء وهو غير
مطرد لدخول لوازم السبب فيه وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء
ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لدخول اللوازم والجزء الاخير مع قابلية ان استلزم عدمه وان
جعلت من حيثية خرجت اللوازم لكن يوجب الدور الا ان يجعل الحيثية المطلقة والاظهر ان
يحد بالخارج الذي يمتنع انفكاك المسبب عنه يتوقف عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير
لجواز الانفكاك واللوازم لعدم التوقف واعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه
تصوره الاجمالي ونفسر السبب باحد هذين المعنيين في هذا البحث ونظائره كما وقع عن البعض

غير سبيله

غير سبيله اما الاول فلان من قال بالوجوب في خصوص السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد
به المقدمات من حيث المجموع وهو ظاهر واما الثاني فلان الجزء الاخير لا يكون فعلا اختياريا
في نفسه والقائل بالاقتضاء في السبب انما يقول به في المسبب الاختياري على ما ابان عليه بحجته
وكذلك من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر بالسبب لا يريد مجموع المقدمات ولا
الجزء الاخير الغير الاختياري كما يفصح عنه دليله وشرح الفاضل المعاصر بالسبب لما يستلزم وجوده وجود
المسبب وعدمه عدمه لذاته وقيل بقوله لذاته لئلا ينتقض عكس الحد بالسبب المانع كعدم
الشرط او بعدمه العدم لوجود سبب آخر لتحقق استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني
بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقامين
وان المراد بالسبب ما يتناول السبب الناقص ايضا وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء
في السبب لم يقصد به السبب الناقص اعني ما يضاد وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا غرض
للامر في فعله وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب لم يقصد به السبب الناقص
كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامهم فلا يصح حمله
عليه ثم اقول في حله ان اراد بالاستلزام دوام الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد
الاستلزام من حيث الذات لامتناع تخلف ما بالذات عنها لعدم ما حقق في محله وان اراد الاستلزام
في الجملة دخل الشرائط ايضا لانها قد تستلزم وذلك اذا اخذت الشروط المقارنة لغيرها من تتمة
العلة ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله ويلزم
من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام في جانب
الوجود وما زعمه من ان قيد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة
غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب والا لامتنع وجوده بسبب آخر لما مر
وانما يستلزم مع اشتراط عدم بقية الاسباب او يستلزم مع عدم جميع الاسباب الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام
في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج

Marginal notes:
معلل
شرط
سبب
ويراد به السبب التام
والملزوم المساوية للسبب
من المركب والجزء الاخير من العلة
ولا الجزء الاخير من السبب الاختياري اذا كان مركبا
كما هو الظاهر من لفظ الحد

المقتضي وجوده وجود المسبب فخرج الغير الاختياري في نفسه المعروف بالاجزاء الرخوة او لوازم
السبب والاسباب الناقصة والمعدات والشرائط اذ لا اتصاف لها حقيقة ودخل المقتضي بواسطة
مسببه لان المقتضي للسبب مقتضي لمسببه ايضا عرفا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد تختص في المقدور
كالطهارات الثلث بالنسبة الى المتمكن وقد تشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه
يحصل تارة بغسله المقدور واخرى بوقوعه في الماء من غير قصد وبغسل غيره له من غير اذن الى
غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب ان وجود الواجب في مثله لا يتوقف على المقدمة
الاولى فقط بل على احد الفردين منه ومن الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين
لكن الوجوب على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير
لاستحالة التكليف بغير المقدور ومع ذلك يسقط وجوب المقدمة ويتعين عند القائلين بحصول غير
المقدور وذلك لا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة النجاسة
عن المسجد باستيلاء السيل والمطر لها مع ان الوجوب في الصورتين تعييني اذا تقرر هذا فنقول
لنا يستدل على القول المختار وجوه الاول شهادة الضرورة بذلك فان من راجع وجدانه وجد انه اذا
اراد شيئا وطلبه لم يتمالك نفسه الا ان يتوقف عليه من مقدماته وانصف قطع بانه يريدها
للوصلة الى تحصيل ارادته او قطع بان منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانما
نسلك بها حتى انه لو بني على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة
له لمخالفته مقتضى عقله واعترض عليه بان الامر كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادته لها
اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول والجواب انا ان ادعينا امتناع ذلك في الطلب الاصلي
فخارج عن محل البحث وان ادعينا امتناعه في الطلب التبعي فممنوع فان لوازم الخطاب مرادة بارادته
كتعيين اقل الحمل من الآيتين وان فرض الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول
عنها بالارادة الشانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها او هي منزلة منزلة الارادة الفعلية
بحكم العقل والعادة كما قطع العبد على ما يجده من مال مولاه في معرض التلف وكانقاذه

للغيري

للغيري من اهله وصديقه اذ المتمكن من ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعا
وان لم يسبق اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام بحيث لو اطلع عليه مولاه لامر به
على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى امره تعالى
فارادته وتمتنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا
فراجع الى امره تعالى فانه تعالى حيث امرنا بالطاعة امرنا بمقدماتها ايضا ان صريح العقل
قاض بان اتصاف الامر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتصاف ما يتوقف
عليه من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان لا نفسا بل الرجحان الغيري ايضا كذلك وقضية ما
تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام الشرع تابعة لما تتضمن الافعال من وجوه المصالح والجهات
المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا لنفسه والراجح الغيري مطلوبا للغير على اختلاف مراتب الطلب
بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان
يكون رجحان مقدماته ايضا كذلك وذلك يستلزم وجوبها بمقتضى القاعدة المذكورة وهو المطلوب
انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال لامتناعه حال
عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما ظاهر واعترض عليه بعد
تقسيم الفصل الاول تارة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمحال اذا كان ناشيا من قبل
المكلف وتارة بمنع الملازمة لان المقدمة لا ترتفع بجواز الترك اذ ثابت الايجاب في المقدمة
غير معقول والاعتراض الاول انسب بان يكون قول المستدل وح يعني حين الترك والثاني
انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمحال مما يستقل بمنعه
العقل والنقل وبطلانه فيهما اذا ترتب على امر جائز وعن الثاني ان المقصود ليس اثبات ايجاب المقدمة
في المقدمة نفسها في ذي المقدمة شرعا في صحة التكليف بحيث يترتب الذم على تركها انه اذا لم تجب المقدمة
عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدق عصيانه حينئذ اذ حال الترك لا يجب عليه التوصل الى الواجب
باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه ولا لزم التكليف بالمحال واما ما قيل من ان اللازم على تقدير

وجوب المقدمة ووقوع المخالفة فيها الا في ذي المقدمة فينبغي الاشكال فيه حال بناء على عدم
جواز التكليف بالمحال فيمكن دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فوقوع
المخالفة فيها الى المخالفة فيه ولهذا يندفع ايضا ما لعله يقال من ان الدليل المذكور انما يقتضي
وجوب المقدمة لتحققها والمقصود انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كانت واجبة لنفسها ايضا
كما في المعارف الخمس هذا غاية توجيه الدلالة الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب
الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبه على مجرد ترك الواجب مع العلم والتمكن و
لو في بعض ازمنة الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء لا يعذرون تارك الواجب لا يعذرونه في ترتب
الذم عليه كالعلم والتمكن وايضا وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه المتوقفة
عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقتضيه الدليل المذكور
والا لكان دورا ولعل هذا فالتحقيق ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مامور به ولا مدخل
لوجوب المقدمة فيه وبعد انتفاء تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف بغير المقدور
لكن لا يلزم منه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لجواز ان يترتب عليه من استحقاق العقاب
على تركه فهو كاف في كون الوجوب مطلقا اذ لا نعني به ما يتوقف بقاؤه في حق المكلف على بقاء
قدرته عليه كيف وهو مناف لما حققناه من امتناع التكليف بغير المقدور بل ما لا يتوقف
ثبوته ومطلوبه على حصول امر غير حاصل الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز تركها
والثاني باطل بيان الملازمة ان جواز كل حكم من الاحكام يجوز بيانه لا يقال الخطاب عبث فلا
يقع من الحكيم لانا نقول انه كان الوجه في ذلك ظهور الحكم فقط فلا فرق [illegible] الاعلام الى خلافه
مع ان اعتضاد حكم العقل بالشرع مما لا غبار عليه وانه قد يوضح كما وقع في غير المقام وان كان
غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما بطلان التالي فمما تشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض
المنكرين للوجوب واعتذر عنه بان الحكم بالجواز حينئذ عقلي لا شرعي ووجهه بعضهم بان منع
الفعل لا ينفك لزومه وحكم الشارع بجواز تركه اللازم وانما المستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم

وبها نعم

ويرد عليه ان تفكيك حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما سنبينه في محله ان شاء الله و
ان عدم حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب
والا فتردد باثنينه الى الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة النافين الاصل وانه لا دلالة لصيغة
الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة
عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وانه لو استلزم لامتنع التصريح بتركه والتالي باطل
للقطع بان ترك الصلوة معصية واحدة لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها
وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل الوجه ولا اوجبت عليك
غسل ما زاد عليه وان الامر كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت
لوجب نيتها وانه باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني
فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاعم وان اريد بها اللزوم البين
بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مطلقا وقد مر ما يقتضي
ثبوتها عرفا وعقلا واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظاهر العصيان انما هو المخالفة
في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري وان فسر بمخالفة مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره
ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان التصريح
المنفي ان كان الوجوب النفسي فجواز التصريح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب الغيري فقد
مر ان الضرورة تشهد بخلافه واما المثال المذكور فليس مما نحن فيه في شيء لان ايجاب شيء
وتصريح بعدم وجوب مقدمته شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة العلم بالغسل لا
لنفس الغسل فنفي وجوبه ينافي وجوب تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما
عن الخامس فبما مر واما عن السادس فبمنع الملازمة كما في ازالة النجاسة ونظائرها ثم هذه
الادلة لو كملت او بعضها مشتركة بين الاقوال الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بان وجوب
السبب ليس محل الخلاف لعرف بل هو محل الاتفاق عليه وبان القدرة غير حاصلة مع المسببات

او ما نعم

فيجد تعلق التكليف بها وجودها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم معروفية المخالف
لا نعول عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه انكر حجية عدم معلومية المخالف وهو يستلزم
انكار حجية عدم معروفية المخالف بطريق اولى وكذا لا نعول عندنا على نقل الاجماع في
نظائر المقام حيث ان الظاهر اراده مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظاهر فعدم الاعتداد به
اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظاهر مع انه جار في
غير السبب من المقدمات ايضا اذا المقدمة غير حاصلة مع ذي المقدمة بل وفيها ايضا فيجري
فيها الاستبعاد المذكور ومن خصها بغير الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب
لم يكن شرطا اذ يلزم منه تصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وهو مناف لشرطيته وفيه انه
بدون الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط ثم لا يذهب
عليك ان بعض الوجوه التي اوردها لنفي الوجوب في غير السبب والشرط لو تم لنفى الوجوب
فيهما ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري
في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق انه مندوب للوصلة اليه والكلام فيه كالكلام في مقدمة
الواجب وقد يشكل ذلك باستلزامه نفي المباح اذ ما من مباح الا ويمكن ترك مقدمة لفعل مندوب
فيكون مكروها او حرام وكذا المستلزم لوجوب فعل وسيأتي بيان دفعه في بحث الضد مضافا
الى ما في كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب
المشروط كالكلام في مقدمات المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرطي كما يجب مقدمات الواجب
المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه او تقديره فانها
لا تجب بالوجوب الشرطي من حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم وجوبها الشرطي على تقدير وجوده
وهو محال ويتفرع على ذلك الكلام في مقدمات المندوب المشروط بتنبيهات قد ذكرنا انه يجب
مقدمة الواجب غيري وبينا ايضا انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب

أو بوجوده

عليه

عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب
فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا توضيحا لذلك وتوكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف
بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجوب ذي المقدمة لا بمعنى ان
وجوبها مشروط بوجوده فيلزم ان لا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك
متضح الفساد كيف والاطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى
ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجرد عن
وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط
الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من
تفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل
لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور ويدل عليه ايضا ان العقل ان يقول الآمر الحكيم اريد الحج واريد
المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه
فالضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا
او على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على
تقدير عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله
فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح
الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون
وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله اذا تركب الواجب في الخارج من اجزاء كالصلاة فكل
جزء من اجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب
نفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء والا لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق
الوجوب بكل جزء ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة دال على طلب
الجزء بهذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول لفظ الكل بالمطابقة دالا على

١ آخر
٢ الثاني

على متعلقه الثاني اعني الجزء بالتضمن لان هذا انما يتم في مجموع الاجزاء في الزمان دون متفرقها بانفسها
كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده في ضمنه وقد تقرر في
الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية لا الذهنية لانا نقول قد
حققنا في محله ان الاحكام الشرعية امور اعتبارية تتعلق بالافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها
خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية تجتمع في الذهن وان لم توجد من حيث كونها خارجية
فيصح اعتبار الجزء في ضمن الكل فظهر [illegible] اف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت
الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزاؤه التدريجية وليس شيء
منها صالحا للاتصاف لعدم استقلاله به هذا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه
عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه فيدل الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق
الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب فلا يتركب
من وجوبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون
خارجا عن محل النزاع المقدمة كما تكون مقدمة وجوب ومقدمة وجود كذلك قد تكون
مقدمة علم كغسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه فيجب حيثما يجب ومرجع هذه المقدمة
عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها ووجوبها انما يستفاد
من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل او السمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا توقف له
عليها وهذا ظاهر ويتفرع على ذلك الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر اذا تمهد هذا فنقول من صور ما اشتبه
الواجب بالجائز فعلا ما حققنا من وجوب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب وربما قيل بعدم الخلاف
في وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غير مورد فيه نص قطعا ما ذكرنا من وجوب
فيما لو اشتبهت جهة القبلة فيتعين ان ياتي بصلوات متعددة بحسب الجهات المشتبهة لان توجه الصلوة
الى جهة القبلة لا يحصل الا بها فلا يكون من اشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام لانا نقول عدم
جواز الصلوة الى غير جهة القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وقد

ان هذا

ان هذا التحقق لغير حال الاشتباه اما حال الاشتباه فيتعلق بها الطلب الغيري بناء على تمام نظرا الى
اطلاق الامر واصالة البقاء والاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا
مع قطع النظر عن كونه بدعة كما ينبه عليه فصلوا الى الجهات [illegible] كونه تشبيها او نحوه
الفصل فيعتبر لانه ولولا التعيين لجعل الوجوب النفسي احتماليا والغيري القطعي فيها اوفاته بحجة
ووجهه ظاهر ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا كما في الحرام المشتبه بغيره
مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه
صرح بذلك جماعة منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على منع المقدمة ووجوب الواجب معللا
بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان حراما بحسب نفس الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ
العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى ثم واعلم ان هذه الطريقة
تقتضي جواز الاتيان بالزائد ولو مع التمكن من تحصيل العلم بتعيينه اذ غاية الامر ان يكون وجوب هذا
النفل بحكم التعيين لكن الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة لا تساعد عليه في العبادات
الموظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثياب
المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة او تحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها بما فيه صورة
عدم التمكن ومنه يظهر ان الصلوة الفاقدة للشرط عند التمكن حيث يقع على وجه التشريع لا تقع
غير المامور به على انه مامور به اذ لو اختص فيه لزم وجوب الفعل على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة
كما اختصنا بها لعدم انفكاك مقدمة الواجب عن وجودها المعتبر في العنوان من الوجوب الغيري ولو على
وجه التخيير حيث يتعدد فظهر ثمرة النزاع في مواضع في صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث
كونها مقدمة على القول بالوجوب وعدم صحة قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير يوجب صحة
قصد الاتيان به لتعلق الطلب به ان ياتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كانت من شأن وضعها
كذلك ولا يصح على القول الاخر لانتفاء الطلب ترتب الثواب وقد انكره جماعة من المحققين
انهم اناطوا الثواب بامر غير المدح والقرب فربما كان للوجه نظرا الى ان العقل لا يستقل

بايانه في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعاً كالسير الى الجهاد ونحوه لا يثبت الكلية وقوله
تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيينه ترتب الاجر عليهما وان اراد الاعم منهما فترتب
الامر الاول اعني المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان المولى اذا امر
عبده بامر فاخذ في السعي في تحصيل مقدماته وتكلف الكلفة في تهيئة اسبابه الموصلة الى مطلوبه
ان العقلاء يمدحونه ويعدونه محسناً بفعله ذلك للتوصل الى مطلوب مولاه ولو منع منه
مكابرة لا يعبؤ به وكذا الامر الثاني على ما تشهد به الفطرة السليمة اذ لا ريب في ان فعل المقدمة
على الوجه المذكور طاعة وانقياد ومن البين انها تستلزم القرب الى المطاع حيث يتجرد
عن الموانع الخارجية وهذا ظاهر عند من استشعر معنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة موصلة
الى المطلوب من حيث كونه مطلوباً واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب
عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت راجحة كذلك
كما في الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذا كانت محرمة في نفسها
ووجب فعلها موصلة الى ما هو اهم منها كالتوسط في الارض المغصوبة المتوقف عليه انقاذ الغريق واذا
اتى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص الثواب بالواجبات
الاصلية من انه لا دليل على ترتبه على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب عليها الذم والعقاب
من حيث كونه تركاً لها على ما يساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة
الواجب وان لم يصادف بعد زمن الواجب كما تشهد به العقل والعادة ولقد عليه
فلا نسلم انه يترتب عليه من حيث كونه تاركاً للمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجرياً على ترك الواجب
فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضاً لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة
وانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة فلا ينافي ما
ذكرناه لان الاستحقاق هنا انما هو من جهة التجري والتاثي من الترك المقرون بالنية لا من
نفس النية مع ان نفي المؤاخذة لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغائر لا يقال لو ترتب الثواب

على فعل

على فعل مقدمة الواجب كما في الصغائر لا يقال لو ترتب الثواب على من حيث كونها مقدمة ولم يترتب
العقاب على تركها كان لم تكن واجبة بل فعل دينها ان ذلك معنى المندوب لانا نقول حد الواجب
عندنا على ما يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب
على تركه من غير بدل ولا عذر والثاني ما يتناول الواجب الغيري ايضاً وهو ما الزم الشارع بفعله
وفي حد المندوب ايضاً امران احدهما ما يختص بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع الغير
مع تجويز تركه [illegible] الثاني ما يتناول الغيري ايضاً وهو الحد المذكور بحذف قولنا الغير
على ذلك الحد الجري والكلام هرح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب ولا دخولها في حد
المندوب ونحلها الجهة الحيثية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها من حيث كونه تركاً لها بل
من حيث ما يلزمه من التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع
مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الاخر يصح ان يجتمع اقول
هذه الثمرة مستدركة اذ لا خلاف ظاهراً بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان
المكلف اذا توصل بالمقدمة المحرمة سقط عنه وجوبها وصح منه الواجب المتقدم فعلها عليه
كالسير بالنسبة الى الحج واما ان قارنته فان على ما حققنا من ان الواجب مطلوب على تقدير
حصول المقدمة صح على القول بغير الحرام وهذا ليس ثمرة النزاع بالخصوص وذكر الفاضل المعاصر
ان ثمرة النزاع تظهر في النذر ايضاً فانه اراد ان نذر اتى على القول بوجوب المقدمة تحصل البراءة
بفعل مقدمته فلو خالف لزمه كفارات متعددة على حسب تعدد ما وجب بالنذر وفساده مما لا يخفى
اذ ليس ترك كل واجب بالنذر يوجب للكفارة وانما يوجبها ترك ما وجب به بالاصالة لان
دلالتها لا تساعد الا على ذلك وان اراد ان مقدمة الواجب اذا كانت واجبة لم يصح تعلق النذر
بها بناء على القول بان النذر لا يتعلق بالواجب او يصح تعلقه به بحيث لا تكون راجحة في نفسها بناء
على القول الاخر وانه لو نذر ان ياتي بواجب بر بفعل مقدمته بناء على وجوب المقدمة لكن
مساق كلامه لا يساعد على الاخير وزعم بعضهم ان الامر يدل على السببية الغير المقدور ونفسه راجع الى

الى الامر بسببه فان الامر بالقتل الذى هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع الى الامر بقطع الاوداج
او الالقاء من شاهق ونحو ذلك وذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب
وضعفه ظ لان المعتبر فى صحة التكليف تشخيص عقلا ليس الا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب فى ان
المسببات مقدورة بواسطة اسبابها فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره ذكر الفاضل
المعاصر فى غير موضع ان الامر بالفرد من باب المقدمة فيتعدى وجوبه الى ذلك الغير وهو عندى
غير مرضى لان الطبيعة غير الفرد فى الخارج ان قلنا فى الفرد بالطبيعة بشرط التشخص كما هو الظاهر
فالاتيان به عين الاتيان بالمامور به فيمتنع التوقف عليه واما حصول ما الطبيعة
المامور بها فى الفعل بحصوله فيا للتلازم لا بالتوقف والتوصل وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة
والتشخص فعدم التوقف اوضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس و
هنا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول
بانتفاء المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب
مقدمة الواجب وحينئذ استصعب هذه الشبهة جماعة فتفصى عنها بعضهم بانكار المقدمة كالحاجبى
حتى انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالتالى واشتهر حكاية هذا القول عن الكعبى
وربما ذكروا لها تقريرا اخرى ايضا وهى ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال
فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين والجواب عن الاول اما اولا فبان الشبهة المذكورة على تقدير
صحتها لا توجب نفى المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهى عن الممتنع
قبيح كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته ايضا وذلك كالمتشاغل حال الغفلة عن الحرام وتعذره
منه وهذا مما لا حصر له واما ثانيا فان ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا دخل
فى وجوده دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستند بها فانها لو انتم وجود المكلف وقد
ظن جماعة ان ذلك مبنى على القول بعدم بقاء الاكوان وانها على تقدير البقاء تحتاج الى المؤثر
الا فلا ملازمة ايضا لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتخصص الا الترك وهذا التفصيل مبنى على ان

تكون

بجواز خلو [illegible]

[illegible]

تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستندا الى علة
الحدوث وان كانت علة اعدادية وكلاهما فى محل المنع لجواز ان يقتضى عدم بقاء الاكوان ان لا يلزم
خلو المكلف عن جميع الافعال بان يكون الكون الاول صادرا عنه ويقتضى الاكوان مستندة الى علة
اخرى كالكون الاول من حيث اعداده لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق
من حيث اعداده لحصوله وهذا هو الظاهر على هذا القول بدليل صدوره حال الغفلة وعدم
الشعور ايضا او نقول بالبقاء واحتياجها الى المؤثر ويلتزم بالخلو نظرا الى استناد البقاء الى غير المقتضى
للحدوث تارة على المكلف كما فى كثير من الاثار الاعدادية وربما يتوهم ان الشبهة المذكورة مبنية على
التفصيل بين الاولين او على التقدير الثالث يشتمل دعوى التوقف والاستلزام فلا يتم التقريب
وليس بشىء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من التشاغل بفعل من الافعال
والخلو من الجميع او يستند بهما فان جعلنا الخلو مما يصح ان يتعلق به التكليف كان احد افراد التخيير
المخير لا انعلق الوجوب بالفرد الاخر على التعيين وان منعنا حصول الخلو كما هو الاشارة اليه فيما
لو دار المقدمة بين المقدور وغير المقدور وسيأتى البناء بيان توضيح فى البحث الاتى فان قلت
لا ريب فى ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شان الاضداد فيكون سببا
لعدمه كما هو قضية المانعية فاذا حرم الفعل وجب الترك فيجب سببه الذى هو فعل المانع من
باب المقدمة غاية الامر ان الاسباب متعددة فيجب الكل على التخيير قلت وجوب الترك انما يقتضى
وجوب ما يستند اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شانيا والمعروف منه تحقيقنا
السابق من ان مطلوبية المقدمة للغير انما يقتضى مطلوبيتها لاجل تحققه به ترتب الغير عليها اولا
الينا الامطر وظ ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود الصارف دون فعل الضد المتسبب
عليه كيف لا وهو من شرايط حصوله فلا يقتضى الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض انتفاء
الصارف بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل الحكم بوجوبه وكذا لو تمكن
منه بدونه لكن كان الصارف فيه ضعيفا بحيث يعلم انه يخاف وقوعه فى الحرام [illegible]

ما يجده في نفسه من الامر الداعي اليه فيجب عليه تقوية الصادف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه
من الافعال المجتنب تقاوم الصادف الضعيف فيكون الفعل مقدمة لما يجب عليه وعلى هذا التخريج
مال الى هذا بعض الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا فلو تعذر
في حقه الفعل تعين عليه الاخر من تقوية الصادف وبالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن
منه وقد يجاب بان ترك المباح ولا يختص بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح ذلك لزم ان
يكون الحرام واجبا كالقتل المتوقف ترك الردة مثلا عليه وان يكون الواجب حراما اذا ترك به
واجبا اخر ولا يخفى ما فيه اذ الواجب على التقدير الاول يكون احد افراد الواجب التخييري والقتل
على الثاني يراعى فيه الجهتان على ما قيل وهو خطا بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت
في تحرير العنوان والالزام بصيرورة الواجب محرما انما يتجه اذا التزم الكعبي بكون الفعل سببا للترك
وح فيلزم تحريم فعل الواجب اذ لا اشكال في تحريم سبب الحرام لكن يتجه في تقريره الترجيح بلزوم الدور
عليه اذ كما ان وجود السبب سبب لوجود المسبب كذلك وعدمه سبب لعدمه كما يدل عليه
حدودهم للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون ترك
الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه واما اذا جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فوجه المنع عليه
جلي اذ لا دليل على حرمة مقدمة الحرام مطلقا ما لم يقصد بها التوصل اليه ولو التزم التحريم على تقدير صح ما
لا يعلم فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا وجب مقدمة لزم ترك الواجب
لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور فهذا مع ما فيه كما سننبه عليه في بحث الضد غير وارد على الكعبي
لان التزامه بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر لا يوجب التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض
التزامه به لكان التزامه بشناعة الدور لا لاجل هذا التقدير اولى من التزامه بتحريم فعل الواجب
وعن الوجه الثاني ان دعوى امتناعه لاختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل
فان زعم ان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع الاثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين
وانه محال ففساده واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في محلين وان كانا

متلازمين

متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا في المكلف تعلقا فهو ايضا
واضح الفساد اذ لا فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فيلزم ان لا يتعدد من مكلف واحد حكما
في زمان واحد ولا يتعلق بمكلف واحد كل واحد وهو باطل بالضرورة وان زعم ان الحكم يتسرى
من احد المتلازمين الى الاخر كالمقدمة لانه لو وجب احدهما وابيح الاخر لجاز تركه لكن تركه
غير جائز لانه يفضي الى ترك الواجب فقد يدفع بان ذلك بالنسبة الى الواجب ومقدمته مسلم
واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه وقصارى ما هناك انه يتعذر على المكلف
تبعا لعدم الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه لا يقتضي اباحة الفعل عند تحريمه لا يدخر سعة اذ لا
يترتب عليها فائدة فلا يقع من الحكيم وح فلا بد من القول بتسري حكم لازمه اليه او بخلوه
من جميع الاحكام نظرا الى ضرورته بالنسبة الى تكليفه كالممتنع فلا يصلح لتعلق حكم به لانا نقول
فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى نفسه وهو ظ وكذا بالنسبة
الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نعني بالمباح الا ذلك ولا يترتب عليه ثمرة من عدم ترتب مدح ولا ذم
عليه بالاعتبارين وخلو فعل مقدور عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف
مع جواز تعلق التكليف به حين وجوده وبما حققناه يندفع ايضا ما زعمه بعض المتأخرين من ان اتفاق
التحريم في المعلول المستلزم اشتغاله في العلة محتجا عليه باستبعاد العقل خلاف ذلك مع ان مجرد
الاستبعاد على تقدير تسليمه لا ينهض حجة لا سيما في مثل هذه المسألة هذا وقد يخطر بالبال للكعبي
شبهة اخرى لا باس بالتنبيه عليها وهي ان فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان تغايرا بحسب
العقل ولا ريب في ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان المباح المتحد مع الواجب
واجب كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام ووجهه واضح عند المحققين في محل النهي والجواب على ان ترك الحرام
عين فعل الواجب في الخارج اذ معنى الترك التسبب لعدم الفعل وهو في الخارج عين التسبب لفعل الضد
لصدقه عليه مثلا يصدق على الصلاة من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان انه لا حجر ولا
شجر فتعين الحمل الا اتحادا في الوجود فيكون التسبب لوجود الصلاة عين التسبب للمتحد معه من عدم

الكذب فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فالمنع من اتحاد الصدق وعدم
الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان والضحك وانما الثابت اتحاده مع مفهوم عادم الكذب
او ذي عدم الكذب وقول المنطقيين الانسان لا شجر ولا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما في الخارج
للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه نفس عدمهما في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما
او ذو عدمهما واما ثانيا فبانه لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من حيث انه تارك مع قطع
النظر عن اشتغاله باضداده ويتصف به ثانيا بواسطة اتصافه باضداده التي هي متصفة به ضرورة ان
صفة الصفة صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما في القيام ولتعدد الثاني بتعدد الافعال
التي هي منشأ لانتزاعه واتصافها به موصوفة بخلاف الاول فانه امر متحد لا تعدد له الا بتعدد الفعل
ومن الواضح ان المتعلق بالنهي انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضا اذ لا يختص انتزاعه بالضد
فان الاكل يتصف بعد فعل الجلوس الجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فيسقط الوهم المذكور
واما   لا ريب في وجوب مقدمة ترك الحرام فانه يرجع الى وجوب مقدمة الواجب فان ترك
الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته وان ترتب عليها ما لم تكن
سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه وان لم يترتب عليها فيحرم من حيث التجري اما الاول فلاصالة
عدم تحريمها السالم عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن
بدون مقدمته فيستلزم مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمته
ولو حرم مقدمة الحرام لزم تحريم جميع الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى المحرم وبطلانه ضروري
واما الثاني فلشهادة العقل والشرع بذلك فانه موضع وفاق نعم لا يستثنى من ذلك ثبوت الحرمة بمجردها
لاستحقاق العقاب عليها بل الظاهر انه لا حرمة فيها ايضا لما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه
تعالى عليهم وذلك لا ينافي مخالفة العصيان وهذا مما لا اشكال فيه على ما حققناه من ان تكاليف الشرع انما تتبع
جهات التكليف وان ضعفها ... المكلف به فقط فلا يحصل الا بالمنع من فعلها الحرام ولهذا المقام تفصيل
يأتي في محله واذا ارتكب الحرام فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل كان محرما بحرمة الكل فان اتصاف

الكل

الكل بصفة الوجوب اتصاف كل جزء بها في ضمن الكل وان اخذ منفردا او قصد به التوصل الى الكل
كان محرما من حيث التجري او السببية لا غير   اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او مضيقا
على مقدمة متقدمة عليه ويتعذر في الحصول او موقفا الموسع عليها في اول وقته كذلك لان وجوبه بحكم
العقل احد الامرين من اختصاص وجوبه بتمام الوقت او لم يواجد المقدمة فيكون وجوبه مشروطا
بحصولها ومن وجوبه ولو في حق فاقدها قبل حضور الوقت وجوبا معلقا ولو بتعذر فعل المقدمة
فيكون وجوبها حينئذ ايضا مطلقا والا لزم التكليف بالمحال الحال حدوث التكليف ووقوعه موضح
بالضرورة فمن فروع المسألة وجوب ابقاء الصلوة في اول الوقت على فاقد بعض شرايطها المعتبرة
في حقه بعضا لذي من يمكنه تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه فيه ابقاؤها فيما تأخر عنه ومن فروعها ايضا
وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم   الفجر لزم
بالطهارة في حق المحدث والمتطهر ثبت وجوبه قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى انه
قبل الفجر ظرف للواجب بل الوجوب كما قد يذهب عليك ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم
قبل الفجر فقيد به الغسل غيره واما ما زاد عليه فلا لانتفاء التكليف بالحج به فيمكن ان يوجه على هذا
قول من قال بوجوبه اذا بقي الى الفجر بقدر الغسل بان يحمل هذا القول لقصد الاقتصار في اثبات الوجوب
على محل التعيين مضيفا فالى اخذنا لتحصيله في غيره لكن يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يمكن هنا التعليق على
وجوب الصوم معلوم من قبل اعتبار حضور شيء من الاوقات من الايات والاخبار فان قضية ذلك
الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والافعال حتى كان فعل الواجب مقيدا لحضور وقت
مخصوص فاذن يتجه القول بوجوب الغسل له ولو بعد دخول الليل كما هو ظاهر اخرين وان تضيق بتضيق
الوقت نعم لا يقع فعله على وجوب الغيري الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب كسائر المقدمات
على ما مر تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب به مع العلم والظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث
قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين زمن الوجوب وزمن الفعل وزعموا
ان زمن الوجوب هو زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسألة المذكورة حتى تفصى عنه بعضهم بالتزام

وجوب الغسل لنفسه مع انه كما ترى مما لا يجدي له في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم مع النقض الحاصل
في الغسل والمذكور من وجوبه النفسي قد تخلصوا عنه بوجوه اخر غير موجهة ما حكاه بعضهم
عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم بدونه زعما منه ان الصوم الواجب يتم بالغسل
بنية الندب فلا يتوقف على قصد الوجوب وضعفه ظاهر لو تعدد النقض عليه لبا بر المقدمات فان
فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك وهو ان المقدمة
الواجبة هي ما يتوقف على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف على فعلها بنية الوجوب وما زعم
بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل فيه فهذا الزمان منه لحضور الوقت يجب الغسل فيه
وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقعا هو اول الفجر كما هو المفروض فالتنزيل
المذكور مما لا يحصل له وجه لا حكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح وما توهم بعض افاضل
المتاخرين من ان وجوبه للصوم للتوطين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين
التهيؤ للصوم بفعل ما يعتبر في صحته من الغسل ففيه مصادرة وان اراد به العزم على فعل الصوم
فهذا ان توقف في حق العالم بالفعل على فعل الغسل لامتناع العزم على الصوم الصحيح مع العلم بوجود
المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل فلا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق
المحدث حتى يجب عليه العزم عليه مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل
المنع وما ... بعض افاضل المتاخرين وهو ان مقدمة الواجب يجب ان يتصف بها
وجوب لم يرد اخرج عليه بقضاء الفحوى به بحيث لا يسع وقت الفعل لفعل المقدمة كالحج بالنسبة
الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لاطلاق كلام الاصوليين على عدم وجوب مقدمة الواجب
المشروط من حيث كونه مقدمة له قبل حصول شرط الحكم بوجوبها خرق لاجماعهم المطابق لما
يشهد به صريح العقل كما مر بيانه وما ذكره من مثال الحج غير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط
بحصول زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب
الطهارة للصلوة قبل وقتها لا نه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي وجوب جميع

مقدماته

مقدماته المقدر ومن الخالية عن صفة الفجر ولو بعد حين ... تمامقدمة وجوب فعلها بقول مطلق
فان عممنا ذلك الى الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوه عن صفة الفجر قبل دخول الوقت
والا لم تكن متدبروا القواعد العقلية لا يقبل التخصيص وبالجملة فنشاء هذه الخيالات ما اشرنا
اليه من حيث عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب ولعل الوقوف على ذلك بيياننا المتقدم
يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور بلا مزيد عليها اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي
النهي عن ضده اولا ولا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المامور به هو ما لا يمكن
اجتماعه معه لذاته فيتناول اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما
قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها مع فعل المامور به
ومن الترك بلزوم التساوي للمتلازمين في الحكم مطلقا او حيث يكون بينهما علية او تشارك في العلة
فان الترك في المقام بالاقتضاء ولزمه القول به في لوازم الضد بفعلها مقتضى اصله وحيث
افردنا بيان ذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم ان يعبروا عن الترك بالضد
العام وعن غيره بالضد الخاص ولتمييز الاول اما حقيقة عرفية او مجاز تنظرا الى العلاقة وزعم
بعضهم انه من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو
غير واضح لان الضدين بالمعنى المعروف هما الصفتان الوجوديتان اللذان يمتنع توارد هما معا
على محل واحد لذاتيهما فهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح وروده الاخر عليه الا ان
يكون التنافي باعتبار الوحدة كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان
غالبا على محل واحد لان الاول من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح فان اخذ بمعنى
الثاني فقلنا بانه عين لا اثر ذاتا ما لا انه اخص اللفظ اوضح لظهور ان التاثير فيه لا يتنافيان من حيث
ذاتهما بل من حيث تنافي الاثرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول لحصول الوصف للنوع او الفرد فيرتفع
الاشكال لاتحاد الموضوعين ثم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم
الوصف المشتق منه في الاول وخصوصه في الثاني كما لك القتل وفاعل الاكل مثلا واما

ورق ٣

واما من حيث تحقق الاول حيث تحقق فيها الثاني من دون عكس ولو تحقق فيها معا فقد يطلق الضد العام
ويراد به احد اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص ويتوجه عليه ما يتوجه عليه
ثم الكلام في المقام يجري في الجميع الواجب النفسي وجميع انواعه بالنسبة الى جميع اضداده عبادة
كانت او غيرها فيختلف اقتضاء الامر للنهي عن الضد حسب اختلاف نوع الوجوب والضد فقد
يقتضي الامر التخييري للنهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين وهكذا مع انا امكن اعتبار
جريانه في الواجب الغيري ايضا الا انه لا ثمرة له الا في مجرد الاعتبار ولعرفة الكلام فيه بالمقايسة
ثم المراد بالنهي ما يعم النهي النفسي الاصلي والغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه الاول
العينية قطعا وكذا التضمن على الظاهر او يجيئ والثاني حيث يدعى فيه الالتزام في غير الضد العام
وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو في الواجب المضيق يكون ضده واجبا موسعا وخلط
فيه بين موضع النزاع والموضع الذي يظهر فيه الثمرة على ما سنبين نظهر في غير ذلك ايضا وزعم ايضا
ان النزاع في استلزام النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي لم يحط النزاع في شيء وقد بنى
مثل ذلك منه في مبحث المقدمة واشرنا هناك الى فساده ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يقع
في مقامين في اصل الاقتضاء وفي كيفيته واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما
يتاتى النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط اذ النهي بطلب الترك بمعنى عدم الفعل انما يمنع
منه فيما يتاتى معنى الوجوب وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية
ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد ومنهم من جعل النزاع
في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان
الكاف يؤدي الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه بالاعتبار
الثاني فالتحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى
الترك معنى ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل وبنفسه كما هو الظاهر ويستلزمه بالمعنى الاعم
الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده الخاص سواء فسر النهي بطلب الترك

اوبطلب

اوبطلب الكف ما لم يكن الضد على التفسير الاول وجود ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون
عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشيء
عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزم باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته
لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا مطلقا واثبته في الضد العام بالتضمن لنا على ان الامر
بالشيء عين النهي عن ضده العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك طلب
ترك الترك لان معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك
ظاهر وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم
واعترض بان النزاع يرجع الى اللفظ حيث يسمى طلب الفعل طلبا للترك تركه فيعبر عنه بالنهي
عن الضد وطريق ثبوته للنهي عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فرجع الى ان الامر بالشيء
له عبارة اخرى كما لا يجزئ وهو لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في
عينية المفهومين بحسب الصدق لا في التسمية اعلم انه لا ريب احد ان النهي عن الضد بمعنى معناه
المتداول اعني طلب الترك غير طالب فيه بالنقل وعينية المفهومين في الصدق وان كانت من الامور
الواضحة الا ان التشاجر في نظائرهما غير عزيز في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده
العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان الكف عن العدم او الكف عن الكف
حيثما يتوقف عليه فعل الواجب معتبر في حصول المأمور به فيجب على ما عرفت في مبحث المقدمة ووجوب
عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول ترك المأمور به حرام والكف سببه فيحرم له على التقدير
يكون النهي غيريا تبعيا على ما هو شأن المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المأمور به
ليكون الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف بل الى علته وهو من الامور
وهذا ظاهر لنا على انه يستلزم النهي عن الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق
الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما مر من وجوب مقدمة

مقدمة ترك الواجب وجوبا لترك المتوصل الى الواجب بمعنى النهي لغيري وقد استدل على ذلك بان
فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيحرم لاستحالة اختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه في
سابق مباحث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه مستلزما له حراما ما لم يكن سببا فعليا
ولا ريب ان فعل الضد وان كان لا ينفك سببا لترك الواجب الا انه سبب شأني لاستناد
ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر
النهي بطلب الكف حيث يتوقف فعل الواجب عليه وعلى انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون
الضد وجودا ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية الترك عين النهي عن الفعل
وان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قول القائل اترك كذا امر بترك الفعل وهو
معنى النهي عنه وقد يلحق بتجنب عن اخر وكف فان المفهوم منهما عرفا انما هو طلب الترك فان كان جزء
كما في الصوم فان اعتبر منفردا كان واجبا غيريا من باب المقدمة كما مر وهو معنى النهي عن فعله وان اعتبر
في ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين الصورتين عن موضع النزاع
نظرا الى الذي ليس فيها امر بالشيء وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك
وقد نص بعضهم على الخروج في الاول لعل الاولى ادراج الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل
الذي يضاد الترك هو نفس تركه الترك ومفهوم الذي هو ضد عام وان تغايرا في المفهوم فيختص
اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص عند نافي الالتزام وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الاتية وان
اخترته ما قررناه من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون كل واحد
من احاد الواجب المخير منهيا عنه بالنهي التخييري من باب المقدمة اذا تضادا وتوقف وجود كل واحد
منها على عدم الاخر وهو كذلك على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما قررناه من وجوب مقدمة الواجب
المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن للقائل ان يقول قضية التخيير تساوي الاحاد في المطلوبية
بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الاخر فلا يكون تركه مطلوبا لرجحانه الا لمساواة في المطلوبية
على ما مر الاشارة اليه في بحث المقدمة تساوي فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب

لشيء

لشيء المستدعي رجحانه لو وجب لاستدعى مرجوحية الفعل فهو ينافي رجحانه فضلا عن ضده وانه للامر
في الرجحان وحينئذ اولا بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كالمخير بين الجمع ومنع من الجمع فانه لا ريب
في مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال بفعل الاخر ويلحق به صفة الاجتماع فيما في الاحكام
فيها الفرق بينه وبين الضد العام العادي او العقلي غير معقول كالفرق بين المقدمات وثانيا اما
عن الاول فبان مطلوبية الترك للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبيته على نحو التوصل به اليه
لا مطلقا على ما حققناه سابقا فالتخيير بين الفعل وترك خاص لا يكون ابا حر وانما الاباحة هو التخيير بين
الفعل ومطلق الترك واما عن الثاني فبان رجحان الفعل مع جواز الترك لا يستلزم مرجوحيته تركه المجرد
عن المعادل فلا ينافي رجحان تركه للتوصل به الى المعادل وسيأتي لهذا مزيد بيان في مبحث النهي ان شاء الله تعالى
حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهي عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه
والتالي باقسامه باطل بان المتلازمين المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية او لا والمراد
بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية للانسان
والجسمية للحيوان فان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما فضدان كسواد وبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي باقسامه
فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما في محل واحد لكونهما او متعلقيهما اما الاول فواضح واما
الاخير فلان الحركة يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن السكون الذي هو ضد لها ومن هنا يتبين فساد
ما قيل من ان احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما اخلال بحقيقة الضد
كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصفي الحسن والقبح تضادا وذلك لان الكلام
في حال هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما
مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد
بالضد لانه تناقض او تكليف بالمحال واجيب بمنع ما جعله لازما للخلافين من جواز اجتماع
كل مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كالمضافين العام ووجها الثلاثة او ضدين لامر ثالث

بالحل

ترکه منهما فانه لا یستلزم مرجوحیته

لان ذلك شان المثلين والضدين لكنهما يجتمعان في محل واحد

كالعلم والقدرة المتضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع ضد الآخر لادائه الى انفكاك المتلازمين
او اجتماع الضدين وهذا انما يستقيم اذا انحصر الضد وكانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد
والتحقيق ان التعليل المذكور ان ادعى بالنسبة العينية الى الضد العام بالمعنى الذي [illegible] والضد
في الجملة وفسر النهي بما ذكرناه صحت دعواه لما بيناه وان فسدت حجته لما ذكروا لا فسدت دعويه
وبجميع حجة من قال بالاستلزام وجهان ١ ان حرمة النقيض جزء من مفهوم الوجوب فاللفظ
الدال عليه يدل على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج اشعار بان المتعرض للدعوى مطلق
الاستلزام لكنه تعسف ٢ ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا وهو اما نفس الكف
او فعل ضد غير الكف اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور وايهما كان فالذم عليه يستلزم النهي عنه و
اجيب عن الاول بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا فيه ولا لزم الامر على النهي بالتضمن وان
خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به احد الاضداد الوجودية فلا نم انه جزء من مفهوم الوجوب
اذ لا يريد [illegible] على [illegible] الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه لا ذم الا على فعل بل قد
يذم على عدم الفعل [illegible] لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف فلا نزاع فيه وانت
اذا احطت خبرا بما ذكرناه وبما سياتي ذكره ان شاء الله وقفت على ما في الاحتجاجين وجوابيهما
من الوهن والضعف و الفاضل المعاصر على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده
العام استلزاما بينا بالمعنى الاعم ان الامر حقيقة في الطلب الحتمي ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب
العقاب على تركه والمنع عنه [illegible] انه يتوهم ان المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع
للطلب المقيد بكونه حتميا لظن ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ [illegible] بالنسبة الى [illegible] وقد
صرح بهذا في بعض [illegible] مباحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين
بالمعنى الاخص وضعفه ظاهر لان المتبادر من الامر هو الالزام بالفعل وهو نفس الحتم والايجاب وحاصله
يرجع المنع من الترك كما عرفت فالحتم جزء من الحد لا قيد له واما المنع عنه من الترك فغير مبغوضيته فهي
وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد

ومع ذلك

ومع ذلك نهي لا يختص باوامر الشارع بل يعم جميع الاوامر الا انه نعم لا يترتب اثرهما من استحقاق الذم
والعقاب في غير اوامر العالي من نفي الاقتضاء في الضد الخاص او الاقتضاء ملكان بطريق
الاستلزام والتالي [illegible] اما الملازمة فظاهر من بطلان العينية والتضمن [illegible] الاقتضاء في
الثلثة ظاهر جلي واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك
الواجب فهو محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف على ترك
الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك في معنى حرمة الفعل وكلاهما ممنوع اما الاول فلما
مر من منع لزوم المتلازمين في الحكم ما لم يكن بينهما علية وفي المقام ممنوع وقد سبق منا تحقيق الكلام
في ذلك واما الثاني فلم [illegible] وجوه ان مقدمة الواجب لا يجب ما لم تكن شرطا شرعيا
كما يراه الحاجب او سببا كما يقول بعض الاعلام وظاهر ان ترك الضد ليس باحدهما وربما يشكل على الاول
بالاضداد الشرعية مع ان اطلاق كل امر يقتضي منع الاقتضاء فيها وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا
في الاقتضاء من جهة الضدية وهي مغايرة لجهة الشرطية وان استلزمها باعتبار الاقتضاء في الاولى الشرعي
باعتبار الثاني لا [illegible] باعتبار الاول [illegible] تكلف والتحقيق ما حققناه سابقا
من وجوب مقدمة الواجب مطلقا وفساد التفصيلين المذكورين [illegible] ما ذكره
بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه وانما هو يستلزمه
بل يوهم التوقف في عكسه اولى كما ذكر الكعبي قال ومنشأ التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين
مع استحالة الدور [illegible] يتوهم من الطرفين الدور [illegible] الحاجبي والعضدي حيث التزما
بالتوقف في المقامين وقوله انتهى [illegible] الظاهر [illegible] هذا التوهم وهذا الدور تتضح
الورود وقد اغرب الفاضل المعاصر حيث [illegible] مع انه [illegible] معترضا عليه بان [illegible]
وهو مما يقضي بعدم [illegible] على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه في غاية الوضوح والظهور
ان قضية تضاد الافعال [illegible] الا ان يكون وجود كل منها مشروطا بعدم الآخر فان الفعل
في وجود الضد لا [illegible] علم [illegible] فانه لا يعتبر فيها في وجود الآخر وانما ذلك من اللازم [illegible]

الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق بين المقامين في غاية الظهور فان قلت قضية مانعية
شيء لشيء ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الآخر
كان سببا لعدمه وهذا ينافي ما قرر من ان عدم كل منهما شرط لوجود الآخر لاستلزامه الدور قلت
قضية المانعية تأثير المانع في عدم الشيء لو لم يسبقه في التأثير سبب آخر لا التأثير الفعلي والتأثير
في وجود احد الضدين عدم الآخر المستند اليه بل بعد مسلم فان استند الى امر آخر فيجوز ان يستند
الى السبب المقتضي لوجود الضد هذا كله اذا كانت المانعية من الجانبين واما اذا كانت من جانب
واحد كالضحك والاستدبار مع الحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة
من فعل الصلوة وليست الصلوة مانعة من وجودها بل مستلزمة لعدمها فعدمها استلزام الشيء
لعدم المانع فالكلام المذكور انما يجري هناك من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال المذكور وهذا من
عجائب الاوهام ما نسخ للفاضل المعاصر في المقام حيث يستظهر ان يكون منشأ توهم الفاضل
المذكور هو انه لما وجد ان ترك احد الضدين يتخلف غالبا عن فعل الآخر توهم انه لا مدخلية له
في فعله وانه لما توهم ان مقدمة الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند التفطن وكان
الاضداد كثيرا ما يردها الفاعل من غير ان يتفطن بتوقفه على تركها توهم عدم كون هذا التروك
مقدمة ثم غفل فطرد الكلام الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة مطلقا وانه لما لم يجد التوقف
عند ترك الضد اذ لا يتحقق له تحقق هناك التوقف انكر التوقف فيه ثم غفل فطرد الكلام
الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مطلقا هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وانت خبير بان الفاضل
المذكور اجل من ان يخطر بباله هذه التوهمات الواهية فضلا ان يعتمد في صحتها او يستند اليها
بل الظاهر ان منشأ توهمه على ما يستفاد من بيانه هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على الصارف
فقط ووجد فعل الضد من جملة المقارنات توهم مثله في جانب ولم يتنبه للفرق بين المقامين
هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف احد الضدين على فعل الآخر من جواز خلو
المكلف عنهما جميعا فمحل نظر لانه ان اراد الخلو عنهما مع التشاغل بغيرهما من الاضداد ففيه ان احدا

لا يقول

لا يقول بتوقف ترك الضد على التشاغل بضد آخر على التعيين بل يقول بتوقفه على فعل احد
الاضداد على البدل كما صرح به في حجة الكعبي فلا يقدح حينئذ خلوه عنهما في التوقف على
فعل احدهما كما هو مناط الاشكال وان اراد الخلو عنهما وعن سائر الاضداد كما ذكره قبل ذلك
في دفع شبهة الكعبي وقد اخذه من صاحب المعالم وغيره ففيه ان ذلك مع ابتنائه عنده على اصل
فاسد غير مفيد لان حالة الخلو هي حالة التشاغل بترك النفس لتصرفاتها الارادية في البدن
حال الوجود به فهو مضاد لجميع الافعال بالضرورة فيكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف
ترك الفعل الخاص عليه غاية ما في الباب ان لا يخرج عن باب المقدمة بتركها على خروجه عن قدرة
المكلف لكن قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان احدهما مقدور والاخرى
غير تعلق الوجوب بالمقدور منهما على التعيين ويسقط عن المكلف بحصول غيرها ان اتفق فظهر
ان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال مما لا جدوى له في منع التوقف البدلي على الافعال ومعه
يبقى الاشكال بحاله على انه لا خلاف في ان حالة الخلو ان لم تستند وجودها الى قدرة المكلف
استنادا تاما لكن لقدرته مدخل فيها قطعا لظهور انه مشروط بعدم ارادة تركها وهذا القدر
من الاستناد كاف في تحقق التكليف كما سنشير اليه في مبحث النهي فيتساوى حالة الخلو وسائر الافعال
في ذلك وقد سبق لهذا مزيد بيان ما ذكره الفاضل المعاصر من ان وجوب المقدمة توصلي
لذاتها كما هو محل البحث فيمنع وجوبها لغيرها بناء على ما يظهر منه ان النهي الغيري لا يوجب العقاب من حيث
نفسه لكنه لا يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد شخصا وجهة الاختلاف في
جهة النفسية والغيرية لاختلاف التبعية لا يوجب اختلافا في المتعلق حقيقة ولا اعتبارا وقد سبق
لهذا مزيد بيان ثم من قال منهم بان دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالتضمن ان جهة الوجوب
مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك بصيغة الامر الدالة على الايجاب دال على النهي عن
الترك بالتضمن و ان مدلول الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر في فصل مدلول الصيغة فالمنع
من الترك ان كان بمعنى النهي عنه فطلب الفعل راجع اليه والا فهو خارج عن مدلوله وان كان بمعنى تأكد

الطلب فهو من نحو اخص ولو ان سر الطاد به عليه بحسب بعض مراتبه فان الطلب وهي ارادة الفعل
من المكلف مراتب متفاوتة شدة وضعفاً كما في افراد السواد والحركة ونحوهما فان التحقيق فيها ان تفاوت
الشديد منها عن الضعيف انما هو بذاتها لا بامور طارئة عليها فلا يكون المنع من الترك جزءاً
لحقيقة الامر عليه بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الوجوب لكن الترك ان فسر بطلب ترك
الترك المناكد كما هو الظاهر فهو في الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتاكد وان تغايره في
المفهوم فلا يكون جزءاً من مدلول الامر بالفعل وان فسر المنع بطلب الكف او نسل الترك بالكف فيضاً
مقابل الترك فهو فان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلاً عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد
الاعتبار الصحيح على انا نقول اذا كان النهي عن الترك جزءاً من معنى الايجاب فمعنى النهي عن الترك ايضاً
طلب عدم الترك او طلب الكف عنه وكيف كان فذلك العدم او الكف الذي تعلق به الطلب فلا بد
لتحقق معناه فيه وكلاهما لا اتصاف بشيء من الاحكام فاذا قلنا بان النهي عن الترك جزء من معنى
الوجوب لزم تركب كل واجب من واجبات وتوابع غير متناهية وذلك ظاهر الفساد اذا
تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر بين واجب
مضيق وعبادة موسعة فانه لو اتى بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء
اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالاقتضاء نظراً الى انتفاء الرجحان الذي به قوام العبادة
حيث انه تركه راجح فيمتنع رجحان الفعل مع الترك المتناقض ولانه منهي عنه بالنهي الغيري فلو
صح لكان مأموراً به ايضاً لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد
الشخصي وهو ممتنع ومن المتاخرين من انكر الثمرة المذكورة حيث اثبت بطلان الضد على القول الاول
ايضاً نظراً الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين المتضادين
فيبطل اذا كانت عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل له على ذلك ايضاً
بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب وتحقق الصارف عنه وهما محرمان ويمتنع طلب الشيء حال
تحريم مقدمته فهذه وجوه ثلاثة تقتضي بطلان الضد اذا كانت عبادة بتفريع الاول منها على

القول

القول بالاقتضاء فقط والاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة قصروا موضع الثمرة على
الصورة المذكورة ونفوها في المضيقين لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالآخر
وهو ضعيف اذ ليس منشأ هذا الامتناع عند المحقق الا لزوم الامر بالشيء وبضده وهذا بعينه
وارد في الموسع كما سنبينه ان شاء الله وجعل المحقق عنه في المقام بين واحد كما سنذكره بل قد
تظهر الثمرة في غير اوامر الشرع ايضاً ممن ليس له اهلية الايجاب كامر صاحب العادة لمن ذكر بما يلحق
التصرف فيها بامر فعلى القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن اضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرفات
المتضادة له ما عدا الخروج منها اذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة
الى لابس ثوب لا من وشبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك لعله بطلان الضد مما يعيد
عن الطريقة السمحة بل مقطوعاً العدم حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه
ان يفسد كل صلوة صلاها في العمر حال العمد وتذكره به بل كل عبادة منافية لاداء الدين اذا
اتى بها كذلك لو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه نقضي عنه بعض مشايخنا
الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول به لقيام الاجماع
والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد بها لكونها شبهة في مقابلة الضرورة
والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص ودفعاً بعضهم بما ذكره ان العرف والعقلاء الذين فطرته
اذهانهم عن الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المأمور بامرين متنافيين في بعض الوقت
احدهما مضيق والآخر موسع انه ممتثل بالموسع في وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث مخالفته
للامر بالمضيق وكذا لو تضيقا وكان احدهما اهم في نظر الامر فتركه واتى بغير الاهم وتقصى
في المقام عن اشكال منافاة مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحته بان الذي يقتضيه
الدليل وجوب المقدمة من حيث التوصل الى ذي المقدمة فيختص بما يحصل به التوصل عند
ادخال وجوده ولا يمكن التوصل به فلا يتعلق به وجوب المقدمة فيرتفع منافاة حرمة الضد لصحته بان
وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون المطلوب حصولها نفسها بل التوصل الى الغير

نفي حصول التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج على دابة
غصبية فان الحج يصح وان وقع على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا
الوجهين نظر اما الاول فلان وجوب الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل في تلك الحال
فيكون مكلفا بمقدمته ايضا والادلة التي سبقت على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها
مع الصارف وبدونه وهذا لا سترة عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج على القول المذكور بظاهر
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث علق فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدمة الصلوة
على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم
وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام في بواقي المقدمات بعدم القول بالفصل
وجوابه ان المفهوم من التعليق في الاية بملاحظة سياقها انما هو مجرد اشتراط الصلوة ووجوبه
لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر بالرجوع الى العرف فيها وفيما يرد من نظايرها مع ان
القيام فيها مفسر في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للاية بالمقام ومع التنزل فالاية
ظاهرة في ذلك فلا تنهض في مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما الثاني فبانه لا ينهض بدفع
الاشكال على الوجه الذي قررناه من امتناع التكليف بالشيء حال تحريم مقدمته اذ غاية ما تحصل
منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وجوب
الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة قياس مع الفارق
لان تلك المقدمة متقدمة في الحصول على حصول ذي المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من
غير اشكال بخلاف فعل الضد فان مقدمته المحرمة مقارنة له في الحصول متممة بان باستمراره
فيمتنع التكليف به بشرط حصولها لوجوب مقارنة تمام الشرط لتمام المشروط وهو هنا مستحيل
وقد يتفصى عن اشكال لزوم توارد الامر والنهي في الضد بان الامر والنهي في الضد بان الامر الاصلي
النفسي يجوز ان يجتمع مع النهي الغيري وانما الممتنع اجتماعه مع النهي النفسي وهذا ضعيف لما سيظهر
منهم من تفسير النهي بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النقيضين انما هو تنافي قضيتهما فان كون

الشيء

الشيء الواحد بالشخص مرادا ومحبوبا كما هو قضية النهي وهذا كما ترى لا يختص بالنفسيين بل يجري
فيهما وفي الغيريين والملفقين منهما وهذا على ما نقول به من امتناع اجتماع الامر والنهي واما على ما يراه جماعة
من المتاخرين من جواز ذلك مع تغاير الجهتين فلا اشكال في المقام لظهور ان المامور به بالامر
النفسي هو عين المنهي بالنهي الغيري واما جهة النفسية والغيرية فهما وصفان للامر والنهي والاختلاف فيهما
لا يوجب تغايرا في متعلقهما ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسي
مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري اذ لا يعقل فرق بين المقامين مع ان
ظاهرهم الاطباق على المنع في الثاني حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله
من غير نقل خلاف فيه فيتوجه المنع في الاول ويظهر الثمرة التي قد ذكرناه في سبب الحرام ومقدمته
التي قصد بها التوصل اليه فانه حرام غيري على ما هو التحقيق ويمتنع ان يكون مع ذلك واجبا نفسيا
او غيريا كما في الجهر بالقرائة حيث يكون سببا للتغيير وان كان محرما او مؤديا الى قتل شخص محترم واما في
غيره فلا ثمرة فيه على ما سنقف عليه من تحقيقنا الاتي لا يقال لا نم وحدة المتعلق في ذلك لان
المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهي التوصل الى الواجب بالترك وهذا معنى مطلوبية
المقدمة للتوصل فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل بها غاية ما في الباب ان يكون لتمشيتها عن
الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل يوجب مطلوبية نفس المقدمة لانها مقدمة
له ولا سبيل الى ان يجعل المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع
ذلك لا يجدي لان التوصل الى الغير انما هو اذا اخذت باعتبارها لو كانت مستندة الى نفس المقدمة
فيلزم مطلوبيتها ايضا هذا والتحقيق ان مطلوبية الشيء يستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس المقدمات
واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسي كما ان التوصل
الى المقدمة راجع الى ايجادها وفعلها وهو واجب غيري نعم وقع التنبيه والتائم لا يخفى ان الجواب
المذكور على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات السابقة هذا وقد يتفصى ايضا عن الاشكال المذكور
بان الامر والنهي يجوز تواردهما على شيء واحد اذا كانا من جهتين سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين

وان قلنا بان التكليف بالمحال ممتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون
في دار زيد مثلا لكن لو عصيتني وكنت فيها فانا اوجب عليك ان تكون في موضع كذا منها فانت
حال كونك في موضع كذا منها منهي عن الكون فيه مثلا ومامور به لان حال الكون فيها فالمكلف ما عصى
الا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذ لم يعلم على الحال الغير ويتحقق فيه الصارف عنه وجب عليه فعل
الضد مع بقائه على وصف المحرمية فوجوب الضد مشروط بحصول الصارف عن الواجب بحاله
الواجب فان وجوبه معلق بالنسبة الى ذلك الثاني لقضية ما ذكر توجه الامر المطلق الى المكلف بحال
وجود الصارف مع توجه النهي اليه لان الواجب المشروط مطلق عند وجود شرطه وضرورة العقل
قاضية بامتناع توجه الامر والنهي الى النهي الواحد بالشخص والجهة مثلا والدليل المذكور ينهض
حجة عليه حتى انا لم نعثر في ذلك على مخالف من القائلين بامتناع التكليف بالمحال نعم يتجه جواز ذلك
عند من اجاز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما في الكثير سيجيء كما ستنبه عليه ان شاء الله
واقول في المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون في موضع كذا منها اقل قبحا من الكون
في غيره واطلق لفظ الوجوب عليه توسعا فخارج عن محل البحث وان اراد به كونه مبغوضا له
مع مطلوب له على تقدير الكون في الدار حتى انه يصح   الامتثال والتقرب به لينطبق على ما نحن فيه
بالمقام ففساده ضروري كما مر ثم الاعتذار بان وجوب الضد مشروط بحصول الصارف
مما لا ماخذ له اصلا كما ستقف على ما فيه بالامر به عليه ويمكن التفصي عن الوجه المذكور ايضا
بالتزام جواز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه الاول
لان الرجحان المعتبر في العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهي متحققة في فعل الضد بتعلق الامر به
والتكليف بالمحال اللازم في الوجه المتاخر غير مانع من الامر بالضد لاستناده الى المكلف
حيث عصى بترك الواجب وضعفه واضح مما حققناه من ان التكليف بالمحال ممتنع مطلقا واجاب الفاضل
المعاصر عن الوجه الثالث بان الذي يقتضيه الامر بالشي مضيقا انما هو عدم الامر بضده
مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان المنافي للواجب الموسع وجوب الفعل في مجموع الوقت

من غير

من غير تعيين لجزء من اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما يجوزه من اجتماع الامر والنهي في الشي الواحد
مع تعدد الجهة فانه من سوء اختيار المكلف هذا محصل كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما التزم
به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الاتي مع ذلك فا
الضرورة قاضية بعدم الفرق فيمن ترك الانقاذ الواجب وتشاغل بالصلوة بين ما اذا وقع منه
ذلك في اثناء الوقت ولحوه؟ فالتزام البطلان في الثاني دون الاول تحكم واضح واما ثانيا
فلان ما ذكره في الموسع مبني على ان الامر يتعلق بالفعل الكلي في كل ذلك الوقت فلا يضاد الواجب
بهذا الاعتبار وانما يضاده باعتبار الفردية وعدم مطلوبيته لا ينافي مطلوبية الطبيعة لان
الفرد مقدمة للتوصل الى الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا
فاسد من وجوه ان المطلوب بالامر اما الوجود او الايجاد الخارجيان للطبيعة الماخوذة من
حيث الخارج ولا شي من هذه الامور بكلي كما سيأتي تحقيقه ان الكلي عين الفرد في الخارج فلا يكون
مقدمة له وقد مر بيانه   ان المطلوب بالامر الموقت ايجاد الطبيعة في الوقت الخارجي لا
الوقت المفهومي ولا الذهني وذلك واضح وظ ان الوقت الخارجي جزئي مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت
التخيير بين الاجزاء فيكون الطبيعة مطلوبة في كل جزء على وجه البدلية وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح
تخييرا ولا خفاء في ان الطبيعة المقيدة بوقت الواجب مضادة لفعله فيبقى الاشكال وهو الامر بالشي
الامر بضده بحاله ثم اقول والتحقيق عندي ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء ايضا
كما هو المختار وان الوجوه المذكورة ناسية؟ لا تنهض حجة على الفساد اما اجمالا فبالنقض بالواجبات
والمندوبات التخييرية المتفاوتة في الفضل انواعا وافرادا اذا توقف فعل الارجح منها على ترك الارجح
فانه لو تم ما ذكروه لزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من فعل الارجح والتالي باطل قطعا بيان الملازمة
ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الارجح وراجح لذلك فيكون
فعله مطلوبا ولا راجحا الثاني ويتعلق الامر بضده على التعيين وترك المقدمة كذلك يوجب
عدم الامر به والا لزم الامر بالضدين او الامر بالشي مع النهي عنه قطعا وان كان كل من الامر والنهي

للطلب الغيري المانع من النقيض نحو من انحاء التكليف بالمحرم ولا يذهب عليك ان النقض هنا يبتنى على امرين
ان تكون مقدمات الحلال بعضها مقدمة ... وقد بيناه سابقا ... ان يكون افضل الفردين
المخير بينهما اشد رجحانا لتعيين كما يراه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما ستأتي بيانه في محله وعلى تقدير
يكون النقض الزاما واما نتفصيلا فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد المتوصل به الى
فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مطلقا ولو على تقدير عدم التوصل فيقتضي على تقدير لا ريب ان
التقدير الاول من لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الا صحيحا وتحقيق المقام ان الرجحان
والمرجوحية من الصفات المتنافية المتضادة فلا يمكن توادرهما على موصوف واحد ولا يتحقق
احدهما بدون الاخر وهما قد يكونان عينيين تعيينيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وفي نقيضه وقد
يكونان تخييريين او كفائيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل و ... من نقيضه وهو المجرد من البدل
وقد يعتبران بالنسبة الى فعل وفعل اخر فيقال هذا ارجح من كذا او اشد رجحانا منه ولا خفاء في ان
الواجبية والمرجوحية المعتبرتين في هذه الاحكام التكليفية العينية التعيينية انما هما بالاعتبار الاول
وح ففي النصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق او المقيد المأخوذ بهذا الاعتبار لزم بحكم
التقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسب اطلاقا وتقييدا وعلى قياسه رجحان الترك المطلق
المتعلق بالفعل يقتضي مرجوحية ترك هذا الترك المقيد لكان التناقض دون الفعل لعدم منافاته تقتضيه
معه نعم قد يكون تركه المطلق راجحا ايضا كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار
كما مر في القسم الاول وحيث ان ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمة لفعل الواجب كان اتصافه به
مشروطا بحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما اسلفنا تحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفت ان
قضية رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على بعض
الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه على فعل الواجب فقضيته
مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مطلقا ومرجعه الى مرجوحية الغير المتوصل به لان تقييد الصفة يستلزم
تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي رجحان الترك المتوصل به لانه يرتفع

المنافاة

المنافاة لان مبناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى ما قررنا يغاير مورد كل
واحد لمورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحا على الاطلاق او المرجوحية فعله
على الاطلاق او على تقدير التوصل وقد بينا خلافه ونقول في الوجه الثاني ان المقام ليس من باب
اجتماع الامر والنهي الذي يقول باستلزامه تعتبر في ذلك تعلق النهي بعين طلب الترك المطلق
بمورد الامر اللازم منه كون الشيء الواحد واجبا وحراما كما سيأتي البيان عليه في محله ان شاء الله تعالى
وهو غير حاصل هنا اذ اللازم بالنهي الغيري المتعلق بالضد هنا الترك المقيد بالتوصل به الى المطلق
وقضيته ذلك تحريم ترك هذا الترك المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل
بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا الجواب راجع الى الجواب الثالث من جواز
اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري
على ما هو ظاهر كلماتهم بل صريح بعضها بطلب الترك المطلق و يدعون انه يجوز اجتماعه مع الامر النفسي
ثم كثير منهم اطلق الامر النفسي و ربما قيده بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بحال النهي والتحريم
لا نقول بشيء من ذلك وانما نجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بالتوصل به
الى فعل الغير مع الامر النفسي المشروط بكون المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الغير فيحصل
الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه ثلثة وتنقيح المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني التعييني
بكلا نوعيه من الايجابي والتحريمي يستلزم مبغوضية نقيض مورده كالرجحان والمرجوحية فطلوبية
فعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته او تقييدا او مطلوبية
الترك المطلق المتعلق بفعل المطلق او مقيد مطلقا يستلزم ايضا مبغوضية الفعل على حسب اطلاقا
وتقييدا ومطلوبية تركه المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد يستلزم مبغوضية ترك هذا الترك
المقيد لكان المناقضة دون الفعل لعدم مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد عن
القيد لا ترى ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام تستلزم حرمة الخاص
لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك بحسب الصدق ممنوع وقد مر بيانه في رد شبهة

الكعبي وتظهر الثمرة فيما لو نذر المتعبد بترك مرجوح كالسفر مثلا فانه يجب عليه ترك سفره فلو
عصى وسافر كان سفره مباحا واما تحريم فعل الافطار في شهر رمضان مع ان اللازم ترك المقيد
بالنية فليس من جهة وجوب ترك المقيد بل لوجوب ترك المطلق ايضا ولهذا يحرم عليه وان ترك النية
ابتداء وافطر وربما يحرم من حيث التسبب لترك الواجب ايضا كما لو شرع في الصوم ثم بدا له الافطار
بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية في النية وعلى تقدير اعتباره يجب ونقض النية لاستلزام
الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب وان
الامر انما يتعلق بفعله على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فقضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به
مبغوضية تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم التوصل مبغوضية ترك الغير
المتوصل به فلا منافات في اجتماع الحكمين لعدم استلزامه اجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية
في الشيء الواحد فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيدة فيكون تركه
المبغوض ايضا مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة لما مر من ان اطلاق احدهما وتقييده مستلزم لاطلاق
الاخر وتقييده وقضية مبغوضية ترك المطلق ولو مقيدة بتقدير عدم التوصل مبغوضية فرديه
من المتوصل به وغيره ولو مقيدة بتقدير عدم التوصل مبغوضية فرديه من المتوصل به وغيره ولو
مقيدة بالتقييد المذكور مع ان ترك المتوصل به يتم على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية
في الترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو محال قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب
باعتبار كونه مطلوبا وفعل الضد باعتبار كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون
مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايضا ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوبا على الاطلاق
وقد نبهنا على ذلك في دفع الوجه الاول لا يقال يلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد
المتوصل به الى فعل الواجب على الاطلاق كما تقتضيه كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب
فعله على الاطلاق نظرا الى حصول ما قرر من شرط وجوبه وهو كون المكلف بحيث لا يتوصل
بتركه الى فعل الواجب فيستحيل التكليف الفعلي بالفعل وبتركه معا لانا نقول استحالة مثل هذا

التكليف

التكليف ان كان من حيث استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين في شيء واحد من كونه مطلوبا
ومبغوضا او راجحا ومرجوحا فقد عرفت خلافه حيث بينا ان مورد كل منهما غير مورد
الاخر وان كان من حيث استلزامه التكليف بالمحال حيث ان قضية فعلية التكليفين نفي الضدين
من الفعل والترك وان اعتبرا مقيدين وانه يمتنع ففيه ان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس
مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك حتى يلزم منه التكليف بالمحال وانتفاء احدهما معتبر
في مطلوبية الاخر وانما يمتنع التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة لا يمتنع
الفعل من التكليف بالضدين معا اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير الخلو عن الاخر لا
لجواز التكليف بالمحال اذا استند الى المكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا
بالمحال حيث ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الاخر فكما يصح ترجيح احد الضدين على الاخر
على تقدير عدم التشاغل به ولا يلزم منه رجحان الممتنع عن الجمع بين الضدين فكذلك الحال
بالقياس الى التكليف والطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثاني ايضا وتوضيحه ان ما
ذكره من لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان المطلوب حصول الضدين معا واما اذا
كان المطلوب اولا هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة في الاول
فلا استحالة لان منشأها عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مخصوص بحال التشاغل
بالواجب دون حال عدم التشاغل به لتمكنه من ضده فيصح الامر فان التنافي انما هو في فعل
الضدين لا في تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب مطلق
بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب وليس مشروطا بترك الواجب ولهذا
لا يعتبر في تعلقه بالضد وقوع المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف
فيه ويكفي علم المكلف به بمراجعة نفسه في كفاية الظن فيه وجها ولا حاجة في افادة ذلك الى التصريح
به بل يكفي التعويل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه عند بحث المقدمة وفي الوجه
الرابع ان الممتنع انما هو ايجاب الشيء حال التحريم مقيد بسبقه واما ايجابه على تقدير حصولها

كما نقول به في المقام فلا باس به وان كانت مقارنة له في الحصول وقد مر تحقيق ذلك فاعلم
انه قد يستدل لعلية الفساد بعموم قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وجوابه ان البناء على ظاهر
الاية يقتضي بطلان كل عبادة تصدر عن غير المتقي مع وان كان بعدم انفائه من غير جهة العباد
وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فيدور الامر بين التخصيص وبين حمل القبول على القبول الكامل
فان لم يرجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين وبعد لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصارف
عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها وجوابنا بما ذكرنا في الوجه الاخير منقوض
اما في الوجه الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة سبب لامرين ترك الواجب وفعل الضد
فتحريم احد معلوليها وهو ترك الواجب يمتنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل الضد لان
ايجاب الشيء حال تحريم علته تحريم ولا سبيل الى الاعتذار وهنا بان وجوب الضد بعد الصارف
عن الواجب لان وجوب الضد بعد تحقق الصارف واجب فيمتنع ايجاب الفعل بعد وجوب
حصول سببه والجواب اما اولا فبالنقض بالعبادات المترتبة في الفضل اذا كان ترك الافضل
منهما مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين
فينافي مطلوبيته فعلى ما ذكر لا بد على البيان المذكور ان يجعل مطلوبيته على تقدير وجود الصارف
عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول لما ذكره من مطلوبية
الشيء على تقدير وجوبه على حصول سببه ويعرف الكلام في ذلك تمام في النقض المتقدم واما
ثانيا فبالحل وهو ان لا نسلم التلازم المذكور في اذ كان مبناها على ما توهمه بعضهم من ان حكم المعلول
لا يغاير حكم العلة يعني انها اذا حرمت يجوز احد معلوليها يحرم معلولها الاخر وحرمتها واستحالة
وجوبه فقد وقع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة ان كان مبناها على ما
اشير اليه في دفع الاعتذار من كونه ايجابا للشيء لشرط وجوبه وحصول سببه كما مر في دفع الاعتذار
المذكور فقد عرفت بان لا نسلم ان وجوب الضد يتوقف على وجود الصارف عن الواجب بل يتوقف
نفس عدم حصول الواجب لانا الذي بنا في اشتغاله بالضد بنفسه مع عدم تمكنه من فعل الواجب

الصارف

الصارف فانه من لوازمه فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه ويمكن دفعه بان وجوب الضد
اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود الصارف الذي هو سببه ايضا لان ما
يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايضا بالضرورة فيلزم المحذور ايضا لا يقال ان ترك
الواجب مستند الى وجود الصارف بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف
فلا يتم الدفع او نقول الاسباب على قسمين قسم يرفع قدرة المكلف عن مسبباتها حال الحصول ولا
في اثناء التكليف بمسبباتها كالالقاء من الشاهق بالنسبة الى القتل وقسم يبقى معه الاختيار
فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا والا لسقط التكليف عنه حال حصولها
وهو ظاهر الفساد فيجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على ارادته ولا يحصل فرق
بين بقاء التكليف حال الارادة وبين اشتراطه بها لانا نقول اما الاول فمدفوع بانا استندنا
ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايضا فان عدم الارادة
في الفرض المذكور مستند الى وجود الصارف واما الثاني فمدفوع بان الفرق بين الاسباب
الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال التشاغل بها قادر على ترك الفعل من غير فرق
بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن من الترك فيهما اما في غير الارادة فلانها بعد حصول
ما هو سبب تام فيها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير بان هذا هو الصارف
الذي يستند ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف
على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد التي هي سبب لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب
الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان تعلق الواجب
بالضد لا يتوقف على ترك الواجب ووقوعه ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه
بالنسبة اليه مطلق لا مشروط ووقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يقال اذا كان
تعلق الوجوب على تقدير حصول السبب كان تعلقه على تقدير حصول السبب ايضا لكنا التا
بطل اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان مرجع ذلك الى اشتراط الوجوب يكون

المكلف بحيث يحصل به هذا المسبب ولا ريب في انه مستند الى كونه بحيث يحصل به هذا السبب فيتوقف
على الاول يجب توقفه على الثاني واما بطلان الثاني فلانه ايجاب الشي على تقدير وجود
وحصول سببه من غير اعتبار امر زائد اذ لم يقصد في التكليف المذكور سبب تلك الارادة
وفساده ضروري لانا نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء
استند الى ارادة الضد اولا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد اولا ولا ريب في ان
التكليف كذلك مما لا غبار عليه وان صار وقت حصول الارادة فقط وظن ان المقام ليس منه وهذا
الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الاول يدفعه على الثاني ايضا ومما يوضح ذلك انه اذا وجب على المكلف شيئه
او شبهه التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين اذا كان متطهرا فيه فانه اذا استند محافظته
على الطهارة في ذلك الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجبة او الذكر الواجب فيه فالقول به
فاضحة بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لظهور ان وجوب
القراءة او الذكر مستند الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القراءة
او الذكر فيستند وجوب القراءة او الذكر الى وجود علتها الموجبة لها وشمول الكلام فيما
لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم ووجه الدفع والحل ما عرفت ان التكليف بالقراءة او
الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث مطلق وليس مقيدا بما اذا كان سبب وقوع
الشرط الارادة الموجبة للقراءة او الذكر الواجب فلا استحالة في التكليف على تقديره نعم يرد
على الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان نفسه شرطا في تعلق التكليف بالضد لكان تركه
في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالضد في
اثنائه فيثبت الثمرة المذكورة مع ان المقصود نفيها بذلك ثم تمام تحقيق الكلام يطلب مما حققنا
عند بحث المقدمة فاذا تبين لك فساد التفصيل بما لا مزيد عليه فاعلم ان من فضلائنا المعاصرين
من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا لتمكن المكلف من فعل الواجب وبين عدمه
فالتزم بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مرامه هو ان

ايجاب

ايجاب الشي انما يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف بايجاب التمكن منه والتوصل اليه فيجب فعل ما
يقتضي وجوده كالسبب وترك ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب
وما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب
كالسفر المانع من ايصال الحق المضيق الى صاحبه فهو محرم سواء قصد به الغاية المحرمة ام لا لا انا
تقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه وان قصد ارادة الواجب بعد فعله وان لم يكن الضد الموجب لعدم
التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو
تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النهي عن دخول الحجر قبل الصلوة لمن لا يتمكن
من الخروج عنه لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع افعال الضد متمكنا من تركه واداء
الواجب كما لو ترك اداء الحق المضيق وتشاغل بالصلوة فانه متمكن في كل حال من احوالها ان
يتركها ويتشاغل بالواجب فليس في فعل الصلوة ما يقتضي رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا
شرعا لسبق الحق المضيق على الدخول فيها لتجويز الابطال كالابطال لغيره من الامور المقررة عليها
فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب ولا
فائدة يترتب على تركه مع ترك الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين فهذا محصل كلامه ومرجعه
الى قضاء وجوب الشي بوجوب ما يوجب التمكن لزومه ابقاء التمكن فيحرم فعل الضد الرافع دون
غير الرافع اقول وهذا التفصيل عندي محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف
فيجب ابقائه والمحافظة عليه لذلك فهذا فاسد قطعا لان ابقاء التكليف غير واجب بالنظر الى
نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق تحقيقه في بحث المقدمة ان الواجب المشروط
لا يقتضي وجوب مقدمته التي هي شرط الوجوب والضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرطه اولا
من حيث كونه شرطا له وكذا لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا للبقاء لان البقاء عند التحقيق
في معنى الحدوث ثانيا وان اراد ان التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به
اليه فيتجه ان التمكن انما يكون على حد سائر الافعال والعزم الواقعة للتمكن منه وح ان ترك الكل شرطا في

فی التوصل الی الواجب کما هو قضیته ما بینهما من التضاد فیتحد الکلام فی المقامین ویبطل الفرق
المتوهم فی البین وتحقیق المقام وتوضیحه ان الامر بالشیء یقتضی ایجابه لنفسه وایجاب ما یتوقف
علیه من المقدمات للتوصل الیه علی ما سبق ذکره فی الفصل المتقدم ولا خفاء فی ان من جملة
مقدمات الفعل بقاء التمکن منه وهو یتوقف علی ترک الاضداد المنافیة له فیجب ان للتوصل
الی فعل الواجب لان مقدمة المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضیته وجوب شیء لشیء انما هو
وجوبه مقیدا لا مطلقا فلا یتصف بالوجوب الا علی تقدیر حصول الامر وترتبه علیه ومرجعه
الی مطلوبیته المشروط بکونه بحیث یترتب علیه الآخر بحیث لا بان المکلف بالواجب النفسی لا یتصف
شیء من مقدماته التی بها فی الخارج بالوجوب فالمطلوبیة الواقعیة باعتبار کونها تتقدم
لانتفاء شرط وقوعها علی وجه المطلوبیة فیصح ان یتصف بغیره من الاحکام حتی التحریم لخلو المحل
عن الضد المانع بفعل الممتنع عمله لا یقال اذا تشاغل المکلف ح بفعل الضد فاما ان یتعلق
به التکلیف بالواجب بالنسبة الی الزمن الذی یرتفع تمکنه منه بفعل الضد اولا فان کان
الاول لزم التکلیف بالمح وهو مح وان کان من قبل المکلف علی ما هو التحقیق وان کان الثانی
خرج عن محل الفرض اذ الکلام فی صحة تعلق التکلیف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد
سقوط وجوبه ولا اشکال فی جواز تعلق الوجوب بشیء وبضده فی زمانین وذلک کما لو ترک
سجدتی السهو علی القول بفوریتهما او تشاغل بالفریضة عند وسعة وقتها فان انعقادها منه
ح یوجب دفع تمکنه من فعل السجدتین شرعا الی ان یفرغ منها اذ لا یجوز له قطع الصلوة ولا
ابقاءها فی اثنائها وکما لو ترک اداء الدین المضیق وسار الی الحج فان بعده عن صاحب الحق
یوجب دفع تمکنه من الاداء عقلا الی ان یرجع الیه مثلا لانا نقول نختار القسم الثانی ونمنع
خروج الصورة المذکورة عن محل النزاع اذ یجری الکلام فیها بالنسبة الی ما قبل التشاغل
بفعل الضد فعلی ما حققناه یتوجه الخطاب به علی الوجه المتقدم وکذا حال التشاغل به اذا
تمکن من فعل الواجب فی زمن محل فعل الضد الا ان اثر التکلیف بالواجب جار علیه وان

انقطع

انقطع عنه الخطاب بالنسبة الی زمن عدم تمکنه ثم لا یذهب علیک ان عدم جواز نقض العبادة
غیر رافع للتمکن الشرعی من الواجب بل المکلف فی اثنائها مامور بنقضها لاداء الواجب لان
حظر العبادة تعد بحال تمامیة صحیحة علی تقدیر عدم ضد الواجب فی زمن یخل بعض فعلها
فاذا دل الدلیل علی وجوب الواجب فی زمان یخل اتمامها به عقلا او شرعا کان ذلک کاشفا عن عدم
تعلق الامر باتمامها فی الواقع فتبطل بل نقول هذا ابطالا حتی یطالب به بالحجة المجوزة لهذا
اما الوجوه التی تمسک بها الفاضل المذکور فلا تنهض باثبات دعویه من حرمة الضد الرافع
للتمکن من الواجب بمعنی مطلوبیة ترکه مط اما الوجه الاول فهو لزوم خروج الواجب عن کونه
واجبا فلان تمام الدلیل المعروف بین الاصحاب علی وجوب مقدمة الواجب وقد بینا فساده
فی بحث المقدمة وعلی تقدیر صحته فلا دلالة له علی مطلوبیة المقدمة مط وانما یقتضی مطلوبیة المقدمة
التی یتوصل بها الی ذی المقدمة بالفعل اذ یندفع به شبهة لزوم خروج الواجب عن کونه واجبا واما الثانی
وهو کون الکلام مستلزما بالحکم فلان ذلک لا یقتضی مطلوبیة ترک الضد مط وانما یقتضی مطلوبیته علی
تقدیر التوصل بها الی فعل الواجب اذ لا فائدة فی فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حکمة فی
ایجابها کذلک وهذا مما یشترک فیه جمیع المقدمات واما الثالث وهو النواهی المتعلقة بالافعال الرافعة
للتمکن فی خصوص بعض الموارد فلظهور ان المفهوم منها لیس الا مطلوبیة ترکها للتوصل بها الی فعل
الواجب ومع هذا شانه لا یکون ترکه مطلوبا علی تقدیر عدم التوصل به الی فعل الواجب فیجوز ان
یتصف بغیره من الاحکام ولو سلم ان المفهوم منها التحریم مط فانما یثبت ذلک فی خصوص الموارد
التی ورد النهی فیها فلا یتسری الی غیرها من الاضداد التی لم یرد فیها نهی ودعوی ان المفهوم منها
سریان الحکم الی جمیع الاضداد المانعة وعدم مدخلیة خصوصیات تلک الموارد فی ذلک فی حیز المنع
کما لا یخفی فیبقی اطلاقات الاوامر وعمومها سلیمة عن المعارض ثم اقول فی کلامه انظار لا باس بالتنبیه
علیها … انه قرر اولا ان ایجاب الشیء یقتضی ایجاب ما یتوقف علیه التوصل الی تحصیله ثم فرع علیه وجوب
ترک الضد الرافع للتمکن دون الضد الغیر الرافع وهذا الفرق بعید بلا فائدة ان اراد بالتوقف التوصل

ما هو الغرض الاتيان بمقدمات الشيء المتوصل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما مر لا يتم به الفرق
لانه يصدق على ترك الضد الواقع وبغير الواقع مع قصد التوصل به ولا يصدق مع عدمه وان اراد
اتيان ما يكون له تاثير في التمكن من الواجب والقدرة عليه كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا مما
يتساوى فيه الضد الواقع للتمكن والغير الواقع له لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجوب [illegible]
وشرط له على ما عرفت مما حققناه سابقا حيث ابطلنا القول بانهما من باب المقارنات الاتفاقية
فيكون في ترك كل منهما تهيئ للعمل الواجب وتوصل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجبان ويحرم
فعلهما على الاطلاق وان اراد بالتهيئ او التوصل اتيان ما يلزم من عدمه عدم الواجب فيئول
يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات فهو لا يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب
وذكره لتلك المنافيات الواقعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة
ولا يعقل التهيئ او التوصل بمعنى يتناول لجميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك
الفعل الغير الواقع للتمكن نعم لو بنى على القول بعدم توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة
الى خصوص الضد الغير الواقع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا مزيد
عليه وكلامه نص في عدم البناء عليه والا لم يحتج الى التطويل المذكور   انه جعل ترك الحركة
مقتضيا للسكون وليس بصحيح بل ترك الحركة عين السكون ان اخذنا بالمعنى العدمي وعينه او لازمه
المنتزع عنه بالقياس ان اخذ بالمعنى الحاصل من المصدر نعم يصح جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول
علة للسكون بالاعتبار الثاني ولو بضرب من التوسع لكنه ح ليس من باب كون ترك شيء علة
لشيء بل من باب كون الشيء علة للاثر   انه جعل فعل الصلوة مما لا ينافي اداء الحق المضيق
وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف على المسير كما هو المفروض في كلامه فلا ريب ان الهوى الى
السجود دافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى زمن يسير وهو زمن النهوض فيحرم فعلها اللازم به من حيث
الفعل الدافع للتمكن فتبطل الصلوة لان الجزء لا يجامع مطلوبية الكل فان قلت التضييق عرفي
وفوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يخل به وانما يخل بالتضييق العقلي فيخطأ الشرع لا يبنى عليه

قلت هذا

قلت هذا انما يتم في التضييق المستفاد من الخطاب اللفظي دون التضييق العقلي الناشي من قبل
المكلف بتاخير الواجب الموسع نظرا الى اصالة ترتيب التعيين السابق عليه فان كل تضييق عرفي
بعد التاخير يرجع الى التضييق العقلي لتضمنه من المعصية لا بد من دليل على سقوطه ولولاه
لم يستقم قوله بعدم جواز السفر المانع من اداء الحق لان السفر لا يتحقق في الخارج الا بالتدريج
فلا يتحقق بجزء منه الا والاتيان بالجزء الذي بعده لا يخل بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل
بالجزء الذي يليه فتدبر هذا ومما يتفرع على هذا النزاع صحة كل عبادة يجب تقديم غيرها عليها
فيجيء بها قبله وبعده وثمرة المستقبل فيه الشرطية وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فتنفل بها
قبل التنفل فان فعل الفريضة اولا واقع للتمكن من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة
من وجوب الترتيب بين افعال الحج مع حكمهم بالاجزاء اذا خالف الترتيب وربما يظهر من الفاضل
المذكور مساعدته في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على مذهبه غريب واعلم ان
حكمنا بفساد الضد على ما حققناه مبني على الاخذ بمجرد اطلاق الامر فلو قام دليل على الفساد في
مقام تعين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في وقتها المضيق وفساد صوم
غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك فيتقيد به اطلاق الامر وكذا يتفرع على ما اذا تجرد الضد عن الموانع
الخارجية ومنه ما اذا اتى به الشاغل عن الواجب والمتوصل به الى تركه فانه لا اشكال في التحريم
والفساد بناء على قاعدتهم المعروفة من ان كل فعل قصد به محرم فهو محرم وعليك باتقان النظر
فيما حققناه وافدناه فانه بمكان من الغموض والخفاء   النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده
العام اعني الترك ان فسر النهي بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا ظاهر ولا يقتضي الامر بالكف
ولا بضده الخاص الا اذا توقف الترك عليه نعم من فسر النهي بطلب الكف يتعين عليه القول باقتضائه
بالنسبة اليه وعلم من اعتبر الضد بمعنى احد الاضداد الوجودية التي يندرج فيها الكف واطلق
القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالتضمن فمنع الكف انه يقتضي الامر بجميع اضداده الخاصة
وقد مر الكلام في بعض ذلك ويظهر الحال في غيره بالمقايسة واعلم ان ما ذكرناه في الاوامر الايجابية

والنواهي التحريمية حينئذ نفي الاوامر الندبية بعد النواهي التنزيهية ايضا ويظهر الكلام فيهما ايضا بالمقايسة
ومنهم من زعم ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة الضد الخاص والا لكانت جميع المباحات مكروهة
لاستلزامها ترك المندوب وبانا المضادة لما تمام العمر وليس بشيء لان كراهة النقيض غير لازم والغير
لا فساد في التزامها اذ غاية ما في الباب اتصاف المباحات بها على تقدير التوصل بتركها الى المندوب و
هذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة مطلقا او غير مقيدة وهو غير لازم في
غير سببية ترك المندوب كما يظهر مما حققناه في بحث الوجوب الغيري مع ان المعتبر في الكراهة ليس
مجرد المرجوحية لتفصيل ديننا فيه فاعلها غير مجزوم ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح
لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين مكروه النوافل وترك الاولى

فصل

اذا تعلق الامر بشيئين
او اشياء على طريق التخيير كما في خصال الكفارات فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه واجب
يجوز تركه الى الآخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى ان الواجب فيها واحد
لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم
معنى وهو بعيد لان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه بشرط التعيين لا واحد لا بعينه
كما هو نص القول الثاني على ان العضدي بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان
المراد بوجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي على البدلية لا
للمصداق لا بعينه فيلزمه التكليف بالمبهم فالواجب على الاول كل فرد من نفس المصداق دون
مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق بين القولين وحكى في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب
الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله او فعل ما عداه ومنها ان
الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة رحمه الله وهذا مذهب تبرء منه كل من
المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهما الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها
واستغنائها عن تكلف البيان لنا انه نقطع بان القائل اعتق رقبة او اطعم ستين
مسكينا طالب للعتق بعينه وطالب للاطعام بعينه على التخيير وليس معنى طلب مفهوم خارج

عنها

عنها عليهما على البدلية كمفهوم احدهما فيكون ذلك مطلوبا بشرط التعيين لان الهيئة الدالة على
الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب وليس في الكلام ما يكون معناه مفهوم احدهما
حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او ونحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما
الى الآخر لا ان كل منهما مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه ولا يعني ان كل واحد واجب
تعييني انما يتحقق لا اخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير المخالفة فيهما فيكون بدل التارك
لعدة واجبات تعيينية فيتحقق المعاقبة على كل واحد منها مستقلا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز
تركه الى الآخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق
على الامر بالوجه المذكور انه امر باحدهما لكن مجرد الصدق لا يقتضي التعيين في المفهوم الا ترى
ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان والضاحك وغيرهما من المعاني
الصادقة عليه مع انهما متغايران بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم
ترتب استحقاق العقاب عليه كذلك فلا ينافي وجوبه المعروف عند الواجب على ما عليه المحقق
هو ما لا يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب انه هنا يستحق العقاب على ترك
الجميع ويمكن ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما انه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق
هذا المفهوم اذ لا قائل بالفصل والتالي باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع
وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كلا او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا
يقال الممتنع وجود المبهم في الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا بشرط التعيين كما في المقام
الا ترى ان النكرة موضوعة للفرد الغير المعين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده
وامتنع تعلق التكليف به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم
منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به وان التمكن به مشروط بالاعتبارين الا ان منشأ ابهامها على
الاول اشتراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها فالفرق واضح على ان الاشكال
الاخير متجه على تقديره بان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير في نفس الواجب بالتخيير

فالافراد لا يجب صيرورة الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات العينية المتعلقة بالطبايع الكلية
تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فندفع بان التوجيه المذكور انما يجري فيما اذا كان هناك
امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعيين اخرى كالنكرة وبدون ذلك لا يستقيم
قطعا وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب
وهو المطلوب واما الثاني فبان المراد بالوجوب التخييري ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير
فيه بين امور متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة وفي نظر الشارع
كالاطعام والكسوة فانهما وان كانا من نوع البذل لكنهما يعدان في الشرع حقيقتين متخالفتين
بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما بمجرد الاضافة وهذا لا يتاتى في الواجبات
العينية اذ التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط وبين امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه
التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب في
الواجب التخييري يتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفي غيره يتعلق بها لا من هذه
الحيثية وانما قيدنا الخصوصية بكونها مفهومية احترازا عن الخصوصية الوجودية بناء على ما
سنقرره في تحقيق تعلق الامر بالطبيعة فان الامر بها لا يعد واجبا تخييريا في الاصطلاح مع
تعلق الوجوب باحاد وجوداتها من حيث الخصوصية على البدلية فمثل اكرم زيدا او عمرا او اكرم
في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل افعل مندوبا
او واجبا ليس بواجب تخييري وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة ولا عبرة بالتصريح باللفظ والتحقق
التخيير في الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دارت بين امور متباينة فان كل واحد منها مقدمة
من حيث الخصوصية فيجب [illegible] مقدمات التخيير هذا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلي في التخيير جعلي منتزع
من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للاجزاء و
سابق عليها طبعا وهو كما ترى والجواب انا نختار ان الواجب هو الكلي لا على التعيين بل على التخيير فان
الوجوب كما يكون تعيينيا كذلك يكون تخييريا او وجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروجه عن

على

محل النزاع بل يصح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار
كونه واجبا جائز الترك مطلقا لكنه لا ينافي جواز الترك في الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار
كونه واجبا جائز الترك الى بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره
مطلقا وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب الذي يشعر بجواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري
نظرا الى اقتضاء تعيين الفعل وتسمية ما لا يشعر بالجواز المذكور وجوبا تعيينيا لتعيينه اياه فقولنا
في خصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب لا يقتضي تعيينه في الجملة
وذلك لما فيه من ثبوت جواز الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق واجب بمجرده عن اعتبار
تعيينه في الجملة فانه على تقدير صحته لا يجدي فيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار تعيينه ليس الا
عتقا ثم اقول من قال بان الواجب في صورة التخيير هو احد الامور ان اراد به مصداقا لا بعينه ورد عليه
ما مر من امتناع وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي و
العضدي اتجه عليه اشكالان   انه لا يتجه القول بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجبي
حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود الكلي الطبيعي
في الخارج مع انه قد اختار في هذا المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره
في المقامين تدافع   ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوم احد والا
لامتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مقيدا باحد الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم
المقيد بالاخر كنفس القيد ان تخصيصه مباينة القيود ومباينة التقيدات تقتضي مباينة المقيدات من
حيث كونها مقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا بعينه كان مما ورد عليه ما
مر من انه ممتنع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فتعين ما حققناه من صرف الوجوب في الواجب المخير
الى مفهوم احد الامور وغيره مجد في دفع الاشكال وان طريق التخلص منحصر فيما ذكرناه وبما حققناه في معنى
الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الطلب التخييري بالجميع اذ لم يكن منهيا عن الجميع
لوقوع الجميع على وجه ولا امتناع عدم الامتثال [illegible] او الامتثال بالبعض لان الامتثال امر وجودي [illegible]

مخلا وجوديا بالمبهم لا وجود له وترجيح وترجيح البعض لانتفاء المرجح لا يقتضيه الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر فان ذلك تقتضيه بدليته كل واحد عن الاخر فاذا اتى
المكلف بما زاد على الواحد دفعة كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الاخر فيلزم ان لا يكون
الكل مطلوبا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع الملازمة الاولى تارة
ولزوم المدعى اخرى وذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون
تقتضيه التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر بل بعد حصوله والا لزم ان يؤول كل
واجب تخييري الى الوجوب التعييني فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا
وهو متضح الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما يراه اخرون منعنا الاستلزام
المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له
عدم مطلوبيته قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير هنا مشتركة في كونها مطلوبة على وجه التخيير
قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه المطلوبية وان لم يكن مطلوبا حال الحصول فقد اتضح مما
قررنا ان الواجب على القول المختار متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه فظهر الثمرة بين القولين فيما
لو نذر ان ياتي بواجبات متعددة في زمان او مكان مخصوص فان ذمته تبرا بما لو اتى بالخصال
منه على الاول دون الثاني ومنه بحث النية فانه يصح ان يتقرب بالخصوصية على الاول دون الثاني
وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير وعلى
ما قرره فينبغي جوازه وعد منه على كفاية تعدد الجهة وعدمها في نفي ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك
او لم يعتد بها اذا كان التخيير في الواجبين الاقل والاكثر فالظاهر من المقابلة في متفاهم العرف
ارادة الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح ان يكون كل واحد منهما واجبا على التخيير
ومن هذا الباب التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه بناء على استصحاب التسليم وعدم الاعتناء
بالنية والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث في الركوع والسجود ونحوه مما يقع على التدريج والتخيير
بين المسح باصبع واحدة والثلث ونحوه مما يقع دفعة ولا اشكال بلزوم تحصيل الحاصل ولا خروج

الواجب

الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا ولا لزوم الترجيح من غير مرجح في تعيين الواجب عند الامتثال بالمجموع مع وقوع الاكثر غير حاصل على التقدير المذكور وعند التحقيق لا تشتمل الاكثر على ماهية الاقل على الوجه
الذي يتصف بالوجوب ومعه لا يتوهم شي من الاشكالات وهل العبرة في بطلان الزيادة وتمام
القدر الزايد وجهان اظهرهما الثاني لان الظاهر من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط عدم وقوع الاخر فقط
لا عدم ما زاد عليه مطلقا وحيث تقوم قرينة على وجوب الاقل لا بشرط لا بعنوان التعيين في تعيين الاقل يتعين ان
يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان اتحدا في الخارج وجودا كالتخيير بين مطلق الذكر
وذكر خاص لما تحقق من تضاد الاحكام يمتنع من اجتماع فردين منها في موجود واحد والظاهر الامر بالاكثر
ح للافضلية ويتحد زمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل الماهود باحد افراده كالخصال على التعيين كالتخيير
بين الطعام فقيرا وفقيرين اذا اطعمهما دفعة لما مر من وقوع كل منهما على وجه الوجوب فالوجه ان يكون الامر
ح للقدر المشترك ان شاء صورة الاتحاد بالاكثر في الزمان وان تعدد الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستحباب
كما ان الوجه فيما اذا كانت الزيادة من غير جنس الاقل الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب
والزيادة للندب بين ان يقعا دفعة كالتخيير بين تحفيف عبد وامرا اذا اعتقهما معا او على التدريج كالتخيير
بين نزح ثلثين واربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلانا المكلف اذا اتى
بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص
لزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وهو انقضوا ان اتصف كل منهما بالوجوب لزم ان يكون
المكلف اتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان التقدير كون الاكثر احد الافراد مع انهما ان كانا
واجبين تعيينيين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج عن محل الفرض وان كان تخييريين فليس معادل الاقل
الا الاكثر لانه المفروض فيلزم التخيير بين الشي ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل
ان اقتضى بسقوط التكليف كان قضاء الاخر بها ايضا تحصيلا للحاصل وان لم يقتض خرج عن كونه احد افراد
الواجب المخير لاقتضائه ذلك سقوط التكليف عند لم ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس
الاقل وغيره ولا في الاول بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده ولا في الثاني بين ان يقع قبله او معه

او بعده كما في الاول بين المعين منه وغيره ح فيتعين ان يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر
للندب لان المركب من الواجب والمندوب راجح بجملته وكذا الجواز تركه لجواز ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما
قيل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب عنه لا من جنسه ولا بد
من التاويل في التخيير اذ لا معنى للتخيير بين الواجب نفسه او بشرطه وبين المندوب هذا ما ساعد عليه النظر
الصحيح وفي المقام اقوال اخر منها ان التخيير بين الاقل والاكثر مطلقا يقتضي وجوب كل واحد منهما لظاهر الامر
ومنها ان الزيادة مندوبة مطلقا لانها مما يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين
واستظهره وهو انه ان كان حصول الزائد تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول
الامتثال به والا فكل واحد منهما واجب لانه فرد من الواجب وانت اذا احطت خبرا بما قلناه وقفت
على ما فيه وفي ما يتبعه من الضعف والسقوط ينقسم الواجب بحسب الاعتبارات الى موقت
وغير موقت فالموقت ما عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المنذورة وقد
يوقت بعض الواجبات دون بعض كصلوة من ادرك ركعة من الوقت بناء على ان ما اتى به خارج الوقت
لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع اداء الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع ولا نزاع في جواز
الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم في احد المساواة بحسب العرف او اخذت
الدعوى جزئية فيصح في مثل الصوم دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها لجزء معين
من الوقت كاول الزوال متعذر او متعسر وتحصيل العلم به او الظن به ممتنع عادة للعلم الا ان
يتسامح في طريقه كان يكتفي فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع فالحق
جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فاحالوه عقلا ومنعوا من وقوعه شرعا وعمدوا الى
تاويل الاوامر التي بظاهرها تفيد التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخر باخره ومنهم
قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم الزكوة على القول به ومنهم قائل بان
تقديمه مراعى فان بقي المكلف فيه على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان نفلا
وهذا القول بظاهره لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب لان وقوع الواجب في

صورة

صورة التقديم مراعى انما يتم اذا كان وجوبه في الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك
اخر الوقت بصفات التكليف فيلزمهم القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط اذ لم يتعين
للفعل وقت غير الاخر وهذا واضح لنا على جوازه عقلا عدم ما يقتضي خلافه لما سنبين من
بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح لسواه وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض اوامر الشرع
بالفعل في زمن يفضل عنه كامره باقامة الصلوة من دلوك الشمس الى غسق الليل اذ ليس
المراد استيعابه بالفعل بتكريره او بتطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل مجرد ايقاعه فيه و
جميع الاجزاء متساوية بالنسبة اليه فتعين الاول او الاخر خروج عن ظاهر اللفظ من غير دليل
احتجوا بانه لو لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من وقت الى اخر فيلزم جواز ترك الواجب وانه ينافي
الوجوب فيتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او اخره اذ
لا قائل بالواسطة ثم احتج من خصه باول الوقت بانه لو كان الاخير لما برئت ذمته باداه في الاول
وانه باطل بالاجماع فيتعين الاول لكنه اذا عصى واتى به قبل خروج الوقت استحق العفو لما ورد من اول
الوقت رضوان الله واخره عفو الله لا يقال لو صح ذلك لكان المصلي في اخر الوقت قاضيا وانه باطل
بالاجماع لانا نقول لعدم جواز التاخير لا يوجب صيرورة الفعل قضاء كما في صورة نذر التقديم واحتج
من خصه باخر الوقت بانه لو كان الاول لعصى بالتاخير وانه باطل بالاجماع فيتعين الاخر فان قيل يلزم
ح ان لا يصح تقديم الفعل على اخر الوقت كما لا يصح لو قدم على اصل الوقت قلنا انه ثبت المحتمل الجواز هنا
بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه قياسا مع الفارق منقوض بما مر من تقديم الزكوة والجواب ان الواجب
ليس ما يستحق العقاب على تركه مطلقا لانه خرج الواجبات التخييرية عنه بل ما يستحق العقاب على تركه لا الى بدل
ولا هذا كما مر فلا ينافي جواز الترك في الجملة لكن الى بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء
الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء واما ما قيل من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب
لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه انا نقول بوجوب الفعل
في كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبايع

من حيث هي فيكون الواجب هناك امرا كليا وجدانيا لا يصدق تكرار الاثر كونه في تمام الوقت وهو
عندنا بمعزل عن التحقيق كما سنشير اليه واذا انهدم بناء هذا الاصل سقط ما فرعوا عليه من
التفاصيل مع ان كلام الحاجبي قد تصدى لابطال مذهب الاخوين فيه فتنبه ولكفايرتي
اعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسع ينحل الى
تخييرية ثم منهم من جعل التخيير بحسب اجزاء الزمان فذهب الى ان من صلى من زوال الشمس الى الغروب
انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى اخر الوقت فجعل الفرق بينه وبين
التخيير في الخصال ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير
بين اشخاص الفعل كالصلوة المؤداة في الجزء الاول والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق
بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقائق المختلفة وفيه بين الجزئيات المختلفة بالتشخص
فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان توهمهما بعضهم متغايرين لان التخيير تكليف
فيمتنع تعلقه باجزاء الوقت ما لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع التخيير بين جزئيات الفعل
وتحقيق الكلام في الفرق يطلب مما اسلفناه في الواجب المخير وقد يفرق ايضا بان الواجب الموسع
اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة شيء من خصوصيات الاجزاء لا على التعيين بل
ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء نعم تعلقه بالمجموع يقتضي تعلقه بالاجزاء والجزئيات
على التعيين فيتحقق التخيير فيها بهذا الاعتبار وهذا بظاهره انما يتم على القول بان المطلوب بالامر
الطبيعة من حيث هي وان الافراد انما تجب من باب المقدمة وقد عرفت فساد ذلك واضح مما يأتي
ذهب بعض القائلين بالتوسعة الى جواز ترك الفعل في اول الوقت مطلقا وانما يجوز بشرط بدله
فيه والعزم على ادائه في الجزء اللاحق منه اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لاسيما
اذا ما جاء المانع واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظ
لانه اذا صح عدم منافاة جواز الترك الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فالفرق
بين مقارنته ووقوع البدل من المبدل وعدمها اذ لا يعقل المقارنة في البدلية فيكفي بدلية الفعل

في الوقت

في الوقت اللاحق ولا حاجة الى بدلية العزم ولا يقدح مفاجاة المانع اذ الواجب على ما ساعد
عليه التحقيق هو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا منه وليس بفجاة المانع عذر اذا كان مع الاذن
في التاخير فلا يتأتى جواز ترك الفعل معه وقد يستدل ايضا بان الواجب في اول الوقت جائز الترك لا
لا الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم ايضا لساوى الواجب قبل الوقت
وما قبله وضعفه ايضا ظاهر لان الواجب يصح فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف
ما قبل الوقت وقد يورد على القول المذكور بوجهين الاول القطع بان فاعل الصلوة مثلا انما يمتثل
لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال بالواجبات التخييرية واعترض عليه
بان قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية راجعة الى بدلية التيمم عن الوضوء وقصد
جهة البدلية لا يعتبر في مثله وفيه ان ليس المقصد انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصد
انه يلزم ان يكون جهة البدلية منشأ نية الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات
التخييرية عند المجيب مع ان القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع بالخلاف غير مسموع عند الخصم
وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع ومسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة كتحصيل الظن بالواجب
الكفائي فلا يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب اصالة كتحصيل الظن بالواجب
الكفائي فلا يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب تخييرا ولا يخفى ان العزم على هذا
البيان يخرج عن كونه واجبا مخيرا بينه وبين فعل الواجب اصطلاحا كما سننبه عليه وكلام المستدل
مبني على هذا التقدير اذ لا جدوى لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك واجب اخر واجب
مستقل ولا يصلح البدلية عنه كوجوب الانفاق على المملوك عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه
وبين الصوم فانه لا يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة جماعته جواز تركه مع الوجوب الثاني ان
قضية البدلية مساواة البدل للمبدل وهي منتفية هنا للتعدد الاول دون البدل فيسقط ايضا ولو كان
العزم بدلا لسقط الواجب بفعله والا لزم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي معنى البدلية
وقد يجاب بان العزم بدل قبل الضيق لا مطلقا ولا ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة

نوقوعه في كل جزء من الوقت بدلا عنه ووقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مثلا بدلا
عن ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه في بقية الوقت لاجرم يقوم العزم
في اول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت وحينئذ فان بدل البدل كالمبدل منه لزم ما ذكر من سقوط
الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله بمجرده
بدلا عن الواجب بل اما ان يجعل العزم على اداء الفعل في الوقت الثاني مع ان العزم بدلا عن خصوصية
الوقت الاول فاطلاق العزم الفعل بدلية العزم مسامحة ضرورة لظهور ان المراد منه تعدد
البدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم واعلم ان جماعة صرحوا
بوجوب العزم على اداء الواجبات من الموقتة وغيرها قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها
والتحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب وفعل الحرام للقطع بقبحه حتى ان العقلاء
لو علموا ان المكلف في ذلك لبادروا اليه بالذم والانكار وذلك اثر التحريم وما ورد من ان منّ الله
تعالى على هذه الامة ان نية السوء لا تكتب عليهم فيمكن ان يقال لا ينافي تحريم النية لان نفي ترتب المؤاخذة
لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كاثر نفي التعذيب قبل البعثة بل ربما يظهر من فحوى الرواية
ما يؤكد حكم العقل واما بحرمة عدم العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالحرمة فيه مشكل والقول
المتقدم ليس ظاهر الوجه فيه وعلى تقديره القول به فلو رام الخصم ان يتمسك به على اثبات
مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين من اداء الفعل والعزم عليه لانه
ان اتى بالفعل سقط عنه وجوب العزم وان لم يات به تعلق به وجوب العزم بناء على ما مر فالجواب
عنه ان الواجب المخير ما تعلق الوجوب باحاده تعلقا ابتدائيا لا توزيعيا ولهذا لا نقول كل من الصوم
والافطار واجب على المخير بل الصوم واجب تعيني على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار
واجب كذلك على من اندرج في عنوانه والمكلف بالخيار في الاتمام كل من العنوانين لنفسه وبالجملة
العزم لو حكم على التعيين وكان المكلف مخيرا في الغرض السابق ولو على وجه التعيين بين اداء الفعل
في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه واداء في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان يتضيق الوقت فاذا

تركه

تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب العزم على ادائه لا انه مخير بينه وبين الفعل و
العزم عليه ونظير الكلام في تحصيل العلم بقيام غيره بفعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبر
ومما قررنا يظهر فساد ما قيل من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب في الحقيقة
من الطاعة والانقياد لحصول ذلك بكل منهما ووجه فساده بعد ما بيناه ما عرفت فقد عرفت ان ثبت على
القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكونا
مخيرين بل يجوز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك
لا يحقق التخيير اذ كان مطلوبية احد البدلين في مرتبة مطلوبية الاخر تنبيه ان   اذا ظن
المكلف تعسر السلامة فاخر الواجب الموسع اما الواجب الذي يقصر العمر عن اول وقته فعله
الموقت فمات عنه لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لعدم
قبح العقاب على تقدير التجويز وفصل الحاجبي في ذلك فذهب الى انه يعصي فيما دام العمر دون الموسع
ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وعلل العضدي في ذلك الاول بانه لو لم يعص لخرج الواجب عن كونه
واجبا وعلله في الثاني بان التاخير جائز له فلا يعصي بالجائز قال لا يقال بشرط الجواز سلامة العاقبة
اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمحال هذا كلامه ولا يخفى ان قضية حجته كل من تعليله فساد
حكم الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على العصيان في الاول لنهض في الثاني
ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على العصيان في الثاني لا نهض في الاول ايضا فالفرق في الحكم عنده ضعيف
الى ما يرجع على ظاهر الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز
التاخير ليس تكليفا حتى يلزم من تعليقه على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمحال ولو تعلق بان تعليق الجواز
على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق عدم الجواز بضده مما لا يمكن العلم به وهو تكليف قطعا التوجه عليه
ان ذلك انما يوجب التكليف بالمحال اذا تعين عليه التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
والتكليف بالمحال انما يصدق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة من جواز
التكليف بالمحال ناقضه ما اجبنا عما اورده على تعليله الثاني هذا كلامه وستعرف في الدليل

واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره فى الوقت امكانا ووقوعا وقوعا تنقيح وجهه بما ذكرنا واما ما ذكره فى
عن الوقت فيما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فيجري على مذهب الاشاعرة ويرد بما يجري بناء على اصول العدلية
ايضا كما اشرنا اليه فى مبحث الضد ويتنقح البحث ان تضيق التوسعة لو اقتضيه جواز التاخير الواقعي وكلا هما مشروط
ببقاء التمكن واقعا ثم عند جهل المكلف بالشرط لا يخلو اما ان يجعل له حكم فى الظاهر وجوب التعجيل فيعصى
بالتاخير مطلقا او جواز التاخير مطلقا فلا يعصى به مطلقا او لا يجعل له فى الظاهر حكم فيناط حاله بالواقع فان صادف
ترك عدم التمكن عصى والا لم يعص وهذا القسم فى الحقيقة واسطة بين القسمين الاولين اذ ليس فيه عصيان
على الاطلاق ولا عدم عصيانه على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم عصيانه على تقدير وتضمنه جواز وقوع
كل من الطرفين جواز وقوع كل من القيدين اذ لا يعقل الانضمام مدخل فى الجواز نعم حكم العقل بوجوب
المسارعة الى الفعل عند ظن الفوات او خوفه وجوبا ظاهريا وان لم يتحقق الفوات واتحاد فعله للضرر
المظنون كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها فلا يتم القول بنفي الوجوب الشرعي فى الاول
والجواز الشرعي فى الثاني عند من يلتزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع مطلقا وذلك واضح ثم اعلم ان
الوجوه المذكورة لا تختص بالمقام بل تجري فى غيره ايضا كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز التكليف فيه فى الظاهر
تحصيل العلم بترك الحرام فيعصى بارتكاب الجميع او البعض وان لم يصادف الحرام وان تاكد فى الحرمة مع مصادفة
المحرم وان يكلف به مع الرخصة فى ارتكاب بعض لا يقطع فيه بارتكاب المحرم فلا يعصى به وان صادف المحرم
وعدم العصيان بفعل المحرم لعذره لا ينافي التحريم كما مر فى الوجوب وان لا يجعل له فى الظاهر حكم بل يحال حاله
الى الواقع فيعصى ان صادف المحرم ولا يعصى ان لم يصادف على حسب ما مر تنبيه الموسع قد يتضيق
وقته او يتضيق زمن التمكن منه ويشار كما العزم الوقت فى الثاني لكن فى المقامين تفصيل يعرف من
الفصل الاتي وطريق ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف فيه وجه فلو خالف وانكشف الخلاف ثم
باجزائه فيه على الوقت ان بقي منه وذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء وتوعد بعد وقته المعين له
فى الشرع بحسب ظنه قال العضدي ولا خلاف معنى في المعنى الا انه يلزمه وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم ينقل به احد
وانما النزاع فى التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه بالنقض بالواجب الموسع اذا اخره المكلف معتقدا ضيق

الوقت

الوقت فانه يعصى ويقع الفعل فيما بقي الوقت اداء بالاتفاق واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع باختلاف احوال
المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال العجز والقدرة تضيق عليه بحسب تضيق زمن اداء الكيفية الواجبة
المنوط بالقدرة كما اذا علم عدم تمكنه فى اثناء وقت الصلوة الى اخره من ادائها بالطهارة المائية او الطهارة
الخبثية او القيام او غير ذلك فانها تتضيق عليه مقدار ادائها بالكيفية الواجبة وان بقي زمن الاداء الى اخر الوقت
مع تمام التمكن كما يظهر اثره فى النية عند التاخير وعدم جواز التاخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك كالقصر
والاتمام المستندين الى حال السفر والحضور لم يتعين عليه احدهما بالخصوص بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه
حال الفعل جريا على ظاهر الخطاب وما يتوهم من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت من قصر او اتمام وان اشتغل
الى حالة اخرى فضعيف الحق ان الوجوب فى الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط بفعل
البعض وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع انهم اذا تركوه
اثم كل واحد منهم واستحق الذم والعقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم واما سقوطه
بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي وللاجماع حجة من قال بانه يتعلق ببعض غير معين
وجوه مرجعها الى وجهين انه النفر حيث دل بظاهره على وجوب النفر على خصوص طائفة غير معينة
من الفرقة ولا مانع من حملها على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع لتحققه فى الواجب المخير وقد تقدم جوازه وكذا
الكلام فى بقية الموارد والجواب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين غير معقول بخلاف تكليف
معين بشيء غير معين فانه لا باس به فيجب حمل الاية ونظائرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع
ويسقط بفعل البعض جمعا بين الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا كالوجوب فى المخير فكما ان الوجوب هناك
مشوب بجواز الترك الى بدل بفعل غيره وبه يتميز عن الوجوب العيني نعم يتجه هنا ان يكون البدل واجبا
على الاخر ايضا كما كان لا بد النقض بوجوب اداء الدين فانه عيني يسقط باداء المتبرع وان قلنا بوجوبه عليه عينا
تبعا ورد بشبهه وذلك لان وجوبه على المدين وان كان مشوبا بجواز الترك الى بدل هو فعل المتبرع مثلا لكن لا
يجب على المتبرع ولو وجب عليه كما فى الفرض المذكور فليس وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المدين
مثلا بل مشروط بتمكنه ومنه علم ضيق المدين او غيره بان كان الدين ونحوه بعد ينكشف عدم الوجوب بان انكشف

عدم التمكن لامتناع الشرط عند عدم شرطه او انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعدم الجهل لا لكونه
جائز الترك الى بدل عنه كما في سائر الواجبات العينية الموسعة ومما حققنا تبين ان السقوط بفعل
البعض هو مفاد الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به
في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل
ان ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر عدم جواز التعويل على الظن في ذلك الا حيث ما قام الدليل على اعتباره
كشهادة العدلين واخبار الوكيل وما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك من حيث افادته للظن
بل من حيث التعبد لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض لما فرض انه يسقط واجيب بانه لا مانع
من سقوط الواجب بفعل البعض اذا حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره
في الشرع كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت وجه من قال بانه يتعلق بالمجموع
من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه و
النسخ يستدعي ورود خطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على كل واحد واما لو تعلق بالمجموع فلا
يتعدى الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للمجموع ويتعدى الى الاحاد بالعرض والجواب ان النسخ ليس
رفع الطلب مطلقا بل اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مفاد الخطاب في الكفائي بقائه بعد قيام
البعض به حتى يكون رفعه نسخا ثم لو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم
يثبت المطلوب والنسخ يستدعي موضوعين ونحن لا نتصور هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به او يترتب
العقاب عليه سوى نفس الاحاد لا خفاء في ان الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري يدل
على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء مادي يدل على المعنى المامور به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا
في ان المعنى المامور به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا في ان المعنى المامور به هل هو الطبيعة او الفرد
فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وان المشتقات
ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم
التبادر مضافا الى ما عزي الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب

امر كلي

الايجاد

الايجاد واذا ثبت ان مدلول الامر لا يدل على طلب ايجاد الطبيعة من حيث هي فلا يصح المنع من الحمل
على ظاهره الا ما تخيله الخصم وسنبين فساده احتجوا بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج
لما بين في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق التكليف به فيتعين ان يكون
المطلوب به الفرد وهو المطلوب والجواب منع المقدمة الاولى فان المحققين على ان وجود الكلي
الطبيعي في الخارج كما عليه محققو الحكماء وبيانه موكول الى واجاب الفاضل المعاصر بعد
التنزل عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل
ينتزع من الافراد الخارجية باعتبار نفس ذواتها او بانضمام امور طارية عليها مفاهيم كلية لها
نوع اتحاد مع الافراد فنقول ح لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في
الخارج لان امتناعه مبني على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب
ذلك المفهوم الكلي من غير عبرة بخصوصيات الافراد ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد
ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما يفهمه اهل العرف لا على ما تقتضيه التدقيقات
الحكمية هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عند اولي الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع انما تتعلق
بما يصح تعلقها به والا لغت لا ما يصح في زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها
في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يقبح صدوره من الحكيم العالم فزعم
اهل العرف امكان حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في رفع الاستحالة ولزوم القبح بعد علم الامر بخلافه وهل
ذلك الا كطلب الجمع بين المتناقضين والمتضادين حقيقة اذا زعم اهل العرف انه مما يمكن ايجاده
بالجمع بين السواد والحلاوة مثلا مع ما فيه من لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا اريد من اللفظ
خلاف ما يظهر منه عند المخاطبين به من غير قرينة نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة توجد
فيه او يزعم انه جمع بين المتناقضين والمتضادين لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة
بالخلافين لا بالمتناقضين والمتضادين لا يقال ما ذكر انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار
نفسها واما اذا اريد تعلقه بها باعتبار ما تصدق عليه من الافراد فلا لانا نقول كلام المجيب مبني على

على الوجه الاول اما الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة ومعه يتم مقصود الخصم
ولعلم انه قد استشهر في العبايرها لاسنسان الاحكام الشرعية لا تبتني على التدقيقات الحكمية والعقلية
بل تبتني على حسب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق في موارده من الافراد والاجزاء ما يكون فردية وجزئية
بحسب العقل دون العرف حتى انهم يفهمون من الفاظها في المحاورات ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما
في لون النجس اذا تخلف بعد جسمه طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء صغار متخلفة من ذلك النجس بناء على امتناع
انتقال العرض وان حصول الحس بالاعداد او علم ذلك في خصوص موارده وكما في الدخان المتصاعد
عن النجس والبخار الحاصل منه فانهما لا ينفكان عن اجزاء متصاغرة جدا من العين النجسة عند المحققين و
التدقيق الحكمي فلذا مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ الا على حسب
ما يفهمه اهل العرف وقس على ذلك الحال في نظايره كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه
في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا اقتضت باستناع
شيء لم يعبأ بها لمخالفة اهل العرف لها فان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة ثم انه اورد
على القول المذكور ايرادين احدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازات بحسب اطلاق اللفظ
الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي وارادة الفرد ويمكن دفعه بان الامر على هذا لا يستعمل الا في
طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته حقيقة لا عينه بالاستعمال والهجر
فان قيل يمكن دفعه ايضا بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث
الخصوصية واما اذا اطلق واريد به الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد خصوصية الفرد من
قرينة خارجية كامتناع تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود
الطبايع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما يراه الخصم فلا اذ لا تحقق للطبيعة ح
في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتبار ان   ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب هو
الفرد في الجملة فان عين كان متمسكا وان اعتبر فردا ما بقي الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نم
ان فردا ما كلي بل جزئي مردد توضيح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي هي وهي بهذا الاعتبار اذا

وجدت

وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على كثيرين فهي كلي بلا اشكال وتارة من حيث تحققها في
ضمن الافراد لا على التعيين وهذا ايضا كلي لان الماهية ماخوذة معه مقيدة بقيد التحقق المانع من
الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل شخص تقييد بدلي لا تعييني وذلك لا يصيرها
كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من التشخصات معه ومعه لا يحتمل الصدق على غيره وان
كان له التقييد بكل شخص غيره لازم على التعيين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بهذا
التشخص ولا مدخل لكون التقييد تعيينيا في ذلك فتبين من تحقيقنا هنا ان النكرات من المفرد المنون
والمثنى والمجموع جزئيات وليست بكليات كما سبق الى كثير من الافهام لكن هذا البيان بظاهره كما ترى
انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلايم مقالة الخصم بل الوجه في تعميم كلام ان
نقي مفاد النكرة عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الاخر مقامه في كونه مفاد اللفظ
ومتعلقا للحكم او نقي ليس المراد بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق
عليه وهو جزئي قطعا فرجع التكليف على هذا الى مطلوبية مصداق فرد من الماهية لا على التعيين فلا كما
يعتبر الماهية الملاحظة حال افرادها ويؤمر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المخير
وان قال قد بعض الوجوه المتقدمة لكون التخيير في التعييني بين شقوق الحقيقة وفي المخير بين مختلفها
او كون التخيير في المخير مصرحا به لفظا وفي التعييني مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج فهنا فرق اخر من حيث ان الطلب هنا في نفسه غير مشوب بجواز الترك الى بدل
وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد على البدلية بخلاف الواجب المخير فالبدلية ماخوذة هناك في
تمامية المطلوب ومن في الواجب المخير في تمامية الطلب ولو سلم التساوي بينهما في المعنى فلينبغ على تحريرهم
للنزاع الذي سبق في الواجب المخير تمامية الطلب ولو سلم تساويهما في المعنى فلينبغ في عدم تحريرهم النزاع
الذي سبق في الواجب المخير هنا ما ينافي ذلك كما زعمه المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم
لجواز ان يكونوا احالوا الى ذلك المبحث ولو سلم فلعل اكثر القائلين بهذا الحكم متفقون على بعض تلك
الافراد كخصوص المخيرة النزاع بعينه ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق به الامر يقتضي مفادا للفظ باعتبار التخيير

وبين ما تعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه وتوكيده
بيانا وتوضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبايع باسرها
كليات ولا يحصل بانضمام كلي الى كلي الا كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى طلب
تحصيل الحاصل وهو ممنوع وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو الثابت في
الحقيقة تعلقه بنفس الطبيعة كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الايجاب الخارجي
الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار وهو فرد للوجود المطلق
لا غير مفهوم الكون المصدري وليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس تحصيل الطبيعة به ولا قدر اشتراكا
بين حاد الوجود لانها متباينة الحقائق على ما حقق في محله فالامر يحصل مفهوم الوجود او الايجاد
الذي لا يلاحظ افراده الخارجية التي هي مجهولة لكنه يطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى آخر وجملة
منها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا الكلام انما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الامر من
انه طلب ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة با
بالوجود الخارجي فان فسر الفرد بنفس الطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو التحقيق صح ما قاله بالامر بنفس
الفرد وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمتعلق بالامر ثانيا لا تعين الطبيعة من حيث هي
وغير المفرد وهي الطبيعة المقيدة

اصل

اختلفوا في جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه
فاجازه اكثر المخالفين حتى ان من متاخريهم من اجازه مع علم المكلف بالانتفاء ايضا لكن جماعة
منهم نقلوا الاتفاق على عدم الجواز ح وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الامر جاهلا فيخرج عن
عنوان المبحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر اي شرط وقوعه بارجاع ضميره اليه صاحب ذا
هنا الاعتبار فلا اشكال في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند امتناع
الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان المشروط عدم عند عدم شرطه
فيكون المراد بالجواز الامكان وبعدمه عدمه والحق في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز اذ في
الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير الامر بالامر الواقعي والظاهري

والصوري ولا بين الامر المطلق والمشروط وشيء من ذلك مما لا يقبل النزاع او لا يصلح له كما لا يخفى
فلا سبيل الى حمله بل كلما تم عليه ولو اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر الظاهري او الصوري عند
الشرط بالنسبة الى الامر الواقعي واعتبر النزاع بالنسبة الى الامر المشروط على الشرط بالنسبة الى الامر
الواقعي كان بعيدا من ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك نرجع الى ما ذكرناه وكذا يرجع اليه ما لو اريد بالشرط
الامر شرط تعلقه وان ارادوا بالشرط شرط الشيء المامور به بارجاع ضميره اليه وهو اقرب الى اللفظ
نعم ان اراد المانعون ان علم الامر بانتفاء شرط المامور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر
بالمشروط على الاطلاق بالنسبة الى الشرط الذي علم الامر انتفائه فالحكم على مذهب العدلية متجه
لانه حينئذ قبيح وهو قبح التكليف بالمحال نعم تنافي الحكم بجواز ذلك حيث يستند انتفاء الشرط الى
المكلف عند من اجاز التكليف بالمحال والحال هذه بل نقل القوم ابو توهم مع علم المامور به انتفاء
فقالوا بان من ترك قطع المسير الى الحج الواجب مامور بالحج وان انتفع تمكنه منه ويمكن تخصيص
نزاعهم هنا بغير ذلك بل نقول لا يختص الحكم بصورة العلم بانتفاء الشرط بل حال العلم او الجهل
بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان يأمر به على تقدير
ان لا يوجد الشرط المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه حرج
على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يذهب علينا ان نحمل كلمات المخالفين على نحو يرتفع ذلك
بعيد بل غير سديد كما يشهد به حجج الاشاعرة كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني على جواز التكليف
بالمحال وكثير منهم لا يقول به على ان القائلين به لا يقولون به قصرا على ما قيل منهم في المقام قائلون بالوقوع
ولو ارادوا بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه رجع الى القسم السابق وقريب من ذلك ما لو
ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان ينكشف انتفاء الشرط للمامور والى زمن انتفاء بمعنى
ان يكون المامور في معرض التكليف بالمامور به حقيقة الى احد الغايتين فيكون البلوغ
اليها مسقطا للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى هذا يشير احتجاج المجوزين
محالا يخفى لمن تدبرها لكن لا يساعد عليه ظاهر ما وقفنا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم

على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يتفرع الكلام في ذلك على مذهب العدلية على الكلام في
ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا ممن لا يرى المغايرة هناك او
التزم فيه بالاستلزام ومرجع الشرط حينئذ الى شرط بقاء التكليف سيأتي التنبيه على ذلك في مباحث النسخ
انشاء الله وان ارادوا ان العلم بانتفاء الشرط مما يوجب صحة جواز الامر بالمشروط ولو بتعليقه على
تقدير وجود الشرط المعلوم عدمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب الزبدة بل يظهر منهما المنع حال التمكن
الامر من استعلام الحال ايضا فان ارادوا انه في نفسه غير جائز فممنوع اذ لا ريب في ان الفعل قد يكون
بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا وتوهم ان مفاد الامر حينئذ مجرد الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا بأس
بالكشف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط وعدمه
الامر او بعدها او التعويل على دلالة العقل وان ارادوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط مما لا فائدة
فيه فيكون سفها فهو على اطلاقه ممنوع اذ قد يترتب عليه فوائد كما سيأتي التنبيه عليه ولشمول المنع الى حال
المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق واضح فساده اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام
فيرجح واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب فلا نرى صحة ذلك الا مجرد
دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلا ولا نقلا وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقوله
تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا وان خفتم ان لا يقيما حدود الله وان اردتم استبدال زوج وان كان ذو
عسرة الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا انتفى الشرط مطلقا واما اذا انتفى بالنسبة الى
البعض او في بعض الاحوال فلا مانع من هذا من ذكر الشرط لتشخيص المكلف او لتعيين محل الحكم فلا يرد عليه
النقض بالآيات المذكورة واحتجاج الفاضل المعاصر على المنع بلزوم التكليف بالمحال غير مستقيم
على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطلقا ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط متعلقا
بالمكلف او لا كما من يعلم الامر انه يسافر في اثناء النهار ولا يتمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة
في بعض الصور فلا ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به واقعا لجواز ان يكون ذلك على التجري
او على ترك الامتثال الواجب قبل حصول المانع ولا دليل على اقتضاء الكفارة في افطار الصوم المأمور

بالامر

بالامر الواقعي وفي الحالي شرطه عدم النسخ بما مر وبهذا كله اذا حمل الامر في عنوان النزاع على الامر الحقيقي
كما هو الظاهر واما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان
والجواز اقرب على ما اسلفنا عليه الاعتبار ثم لا يبقى الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط
لا يتحقق لم ينتف بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا
فيخلو الجهان لانا نقول ليس كون الامر حقيقيا على تقدير حصول الشرط اثر لتحقق الشرط لتحقق الامر
لا ان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك يخل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى و
الامر الصوري ان معنى الامر مقصود حقيقة على الاول ولهذا لزم اعتبار الشرط واما الامر الصوري
فلا يتعلق القصد فيه الى طلب شيء اصلا بل المقصود منه التخويف والاختبار او شبهه وهذا لا حاجة
فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول يجوز التكليف بوجوه   انه لو لم يجز ذلك لما عصى
احد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلان كلما لم يوجد شيء بعض علته التامة وتلك ارادة
المكلف فيمتنع ح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط
الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط التكليف و
العصيان لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري
انه لو لم يجز لما علم احد بانه مكلف والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل
بعده ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا تكليف به قال نعم قد يحصل
العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في نقض الملازمة لانا نفرض
وقت الموسع زمانا زمانا فكل جزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه ولا تكليف على الاولين
ويحتمل على الثالث ان لا يبقى بعضه التكليف فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم بالتكليف القطعي
فالملازمة ممنوعة اذ جواز عدم البقاء بعضه التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري
بل ربما يكفي في ثبوت الحكم الظاهري مجرد تجويزه لتمكن وان لم يساعده الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف
الواقعي فبطلانه ممنوع ودعوى الضرورة فيه مكابرة ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم

لاحاد الناس اذا كان نزر من الفعل اليسير او كانت شرايط صحته لم تعلم كذا اذا اخبر بالبقا من يحصل العلم بالخبار
او نحو ذلك لكن هذا فرض نادر وكان معنى لا استدلال لبس عليهما انه لو لم يجز لما علم ابراهيم
بوجوب ذبح ولده اسمعيل ع والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط الوجوب حال الفعل بعد عدم النسخ
وامتناع الخطاء في علم الانبياء واما انتفاء التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج الى فدا وقد اجيب
عنه بالمنع من بطلان التالي لانه لم يؤمر بنفس الذبح بل بمقدماته كالخصه واما الفدا فلعله عما ظن انه
سيؤمر به من الذبح او بعض او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون الفدا من جنس المفدى وما اعترض عليه بعض
المعاصرين بان ذلك لا يليق بان يمتحن به مثل ابرهيم واسمعيل حتى يشتهرا بالفضل لولا ما ورد من ان المراد
بذبح عظيم هو الحسين ع وفيه ان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير عدم الذبح بتوطين النفس عليه وهو كما
يتحقق في الامر بكله يتحقق بما يبدله العادة على الامر به كالامر بجمع مقدماته لا يبالي يتنافى العادة الا الرد والولد
واتحد الدلالة على المقصود مع انها بظاهرها معارض بخبر لا انها على الخطاط وبنبز الحسين ع عوض عن ذبح اسمعيل
وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفدا يوجه البدلية او يجعل الباء للسببية لا للمقابلة وكلاهما بعيد ثم قال
واما تصديق الرؤيا فالغاد ض بقوله اني اذبحك فلا بد من التاويل فهو في الاول اولى حاشية وتوضيحه ان
الذي صدر منه ع لم يكن الا مقدمات الذبح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في
المقام اذ تصديق الرؤيا عبارة عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه من تصديق القول بمعنى جعله
صادقا لا من التصديق بمعنى الاذعان فاذن لا بد من التاويل اما في قوله اذبحك بحمله على فعل مقدمات
الذبح مما اتى به في الخارج او بحمل التصديق على تصديق البعض اعني المقدمات فقط ولا يبعد ان الثاني
انسب بالاشفاق والامتحان وحديث الفدا لانه ع كان ماموراً بالاتيان بما يفعله في منامه كما يرشد اليه قوله
يا ابت افعل ما تؤمر فان تكليفه اولى لا لاتى كما لو لم يؤمر فلا يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص او النسخ
فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يراه في منامه ولا يلزم ذلك على التقدير الاول لانا نقول لا نم لزوم ذلك
لجواز ان يكون مامورا بذلك على تقدير عدم ورود الامر بالبدل لكن لما اخفى ذلك على ابرهيم ع انتفا
في امر ولده وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم على ذبحه فانا لا نبتلى كما يكلفون بالاحكام الواقعية كذلك يكلفون

بالاحكام

بالاحكام الظاهرية فكان الامر بالفدا اما للجمع بين كاشفا عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقعا فلا
يلزم شيء من المحذورين وعلى هذا البيان يتساعد لفظ الفدا اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المفدى
عنه بسببه والعجب من المعترض المذكور انه بعد ان رد الجواب المذكور بما مر وجوابا اخر بظاهره التمام
نقله الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البدا الذي يقول به الشيعة قال فان اريد جعل
ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين ونحوه ان الجواب الاول
راجع الى تسليم كلام الخصم على ما عرفت والثاني راجع بظاهره الى الوجه الذي اعترض عليه
ان الامر كما يحسن لمصالح في المامور به كذلك يحسن لمصالح في نفس الامر كما في المقام فان المامور حيث
لا يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال فان اقدم استحق بذلك اللطف منا لكرامته
وان استنكف استحق الخذلان والاهانة وكذلك قد يقصد به اختبار حال المامور وغيره من الانقياد
وعدمه او غير ذلك وما اجاب عنه في المعالم بانه لو سلم فالطلب هناك ليس للفعل بل للعزم عليه و
الانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظاهر في مثله ان يحمل الامر اما على الامر
الصوري او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كانه اشارة الى منع جواز الاستعمال المذكور
في محل المنع ولو مع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تستعمل للتنبيه على مثل
ذلك ولعل غرضه المنع من جواز ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض المعاصرين منها او مستند المنع
مخصص في لزوم الاغراء بالجهل كما تمسك به شارح التهذيب وهو لا يقول به كما نص عليه في مبحث التخصيص
وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جزئيات النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا يناسب
ايراده في المقام بهذا العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الخبر المذكور بانه
خروج عن المتنازع فيه وتوجيهه ان المراد من المنع لا يكون نفس المامور به بل المصالح المترتبة
على الامر فيكون مجازا او النزاع المعروف انما هو فيما اذا كان المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان
لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن مساق كلامه وضعفه ظاهر لان ارادة نفس الفعل لا
تنافي ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على ارادة تلك الارادة وكذا لا يلزم التجاوز

التجوز في لفظ الامر اذ ليس مصلحة في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به مع ان من جملة المصالح
الاختيار بعد الامر به غير معقول وقصد ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا واضح جدا
الحق انه بمجرد نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه دلالة على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب
لا يبقى بعد النسخ وفاقا لاكثر المحققين نعم نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير العبادات بالنظر الى
الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل المامور به متصفا بها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ
او لا واما اذا كانت عبادة وقصد بها القربة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع وما قيل من انه يرجع الى
الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة
ونظرا الى ان النسخ الوجوبي لا يقتضي عوده ويمكن تنزيله على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه ايضا ثم خالف قوم
فحكموا ببقاء الجواز والظاهر انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بقرينة لفظ البقاء ولبناء تعليله
ظاهر الاستدلال الاتي ويمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا بد
من حمل كلماتهم على ان الامر والنسخ يقتضيان ذلك والاستدلال الاتي بعيد عنه وفي اثباته اخيرا الا
ان مساقه لا بد لتعلقه على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستحباب لنا ان الجواز بكلا معنييه
حكم شرعي ليستند في اثباته الى دليل ان يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع
النسخ دلالة عليه لما سنبين من بطلان ما تشبث به الخصم في اثبات دلالته عليه وعدم ما يصلح له سواه
ولنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن باعتبار زمان وبالمطابقة
باعتبار زمان اخر وبعبادة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه الامر معنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا
باعتبار زمان اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيان اوضح اما ان يكون المدلول المراد من
الامر الكل او البعض وكلاهما باطل الاستقلال اما الاول فيوجب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة
ان الكل ينعدم بانعدام الجزء فترتفع الدلالة الظهور وانها امر تبعي بين اللفظ والمعنى يمتنع بقاؤها بل تعلقها
بدون طرفيها واما الثاني فيوجب ان يكون المستعمل فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث
تقتضي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وقد مر فساده وعلى تقدير صحته لا يصار اليه الا بالقرينة

والتفضيه

والتقدير باشتغالها ولعل ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد النسخ فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك
وسيتبين ان زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس احتج القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز موجود
وهو المقتضي للوجوب لانه جزئه والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه ولا مانع منه بحكم الاصل والفرض الا ما يتخيل
من نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا لان رفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد جزئيه
اعني المنع من الترك فيبقى تعلق الجواز بلا مانع لا يقال جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل له
ثم بقاء الجنس بعد انعدام الفصل علة لوجود حصة من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين لانا نقول انما
يتوقف الجنس في الوجود والبقاء على فصل ما لا على فصل مخصوص ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني
المنع من الترك تحقق جواز الترك اذ لا يخرج عنهما وهو فصل الاباحة فيتقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز
والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليل بان الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس والفصل موجودان
في الخارج بوجود واحد ولولاه لما صح الحكم بان احدهما عين الاخر كما هو مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية
بينهما بل معنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن حصل بينهما من المانع
من قبوله للوجود خارجا وذهنا الا في مجرد الاعتبار وكان علة لتصيره نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا
وخارجا وذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نم ان زوال العلة يقتضي زوال المعلول مطلقا
بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد بينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس فان قيل
كما يمكن نسخ الوجوب برفع احد جزئيه اعني المنع من الترك كذلك يمكن برفع المجموع وبرفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه
فبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز من انضمام فصل جواز الترك اليه قلنا لا ريب في ان النسخ يقتضي
رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ لا يختلف تحصل الجنس باختلاف الفصول المتحصلة
اليه لا يقال الاصل عدم التقييد والارتباط الا بالحادث لانا نقول التقييد امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق
الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ انتزاعه لا يتوقف على امر غير الطرفين وقد بينا
وجودهما واعترض عليه بعض المعاصرين بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تحقق اللحوق والانضمام
وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق للاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل

لان الفصل

فيتقوم

فيتعارض الاصلان

مع ان التفصيل هنا معلوم الحصول
وانما الشك هنا في احد المفصل
فيثبت بالاستصحاب

بل الان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز تعلق النسخ
بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان فيتساقطان فيبقى المورد بلا حكم
ثم قال وبعبارة اخرى كما ان الاصل بقاء جنس الوجوب في ضمن الجواز كذلك الاصل عدم تحقق الاباحة
فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا مشتملا على ما فيه من الاختلاف في مورد
العبارتين وغيرها لا يخفى لان تيقن الحكم في محل من الامور الوجدانية التي لا يتيسر انكارها في
مثل المقام على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل واستصحاب عدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضا
لاستصحاب الجواز على انه ان اراد بالتيقن اليقين اليقين بالواقع فلا اجدوى في نفيه اذ لم المقتضي
بغيره وان اراد بالظاهر فمنوع لان الاستصحاب يفيده لا على ما سيأتي تحقيقه ثم اذا ثبت جواز
الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا نعني بها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام
احدهما الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما هذا وبه يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على
ان الوجوب لا ينفك عن ثبوت احد الاحكام الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينقض
باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارة المعالم من ان
اصالة عدم تعلق النسخ بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره ظاهر
الفساد لان وجود القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي
نفاه بالاصل بقيد الحيثية فيرجع الى عدم التحقق الى القيد دون مقيده او في القيد فيرجع محصله الى
ما ذكرناه من اصالة عدم حصول التقييد وهذا وان كان فاسدا ايضا كما عرفت الا ان فساده
ليس بتلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن في الترك مشترك بين
احكام اربعة فلا يحصل من الانضمام نوع معين بل هو مشترك بين انواع ثلثة وهو ايضا مبهم يحتاج
في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب ان ثبوت الاذن في الفعل
المتحقق في الوجوب اذ تجرد عن رجحان الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى معه الاشتراك
محتمل الانضمام بين احكام ثلثة وتعدد بين حكمين فلا يتعين لاحدهما بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان

اليقين به

الفعل وطلبه في احدهما او عدمه في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم الاذن في
الترك فثبوته يتوقف ثبوته على قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين المنع من جزئية رجحان
الفعل وطلبه للوجوب عندهم بدليل انهم قرروا في الدليل ان جنس الوجوب مركب من جواز الفعل
مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان الفعل وطلبه وح فيكون الاذن في الفعل المتحقق
في الواجب مجردا عن القيدين فيحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ اليه الاباحة
لا محالة لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف لما صرحوا به في غير موضع من ان جنس الوجوب مركب من طلب
الفعل مع المنع من الترك بل الوجه انهم تسامحوا هنا في البيان فانهم صرحوا على ان بعض اجزاء جنس الوجوب
او ارادوا بالمنع ما يتناول طلب الفعل وان ارادوا به ما يغايره حيث يذكرونه معه واما رجحان
الفعل فالحق انه اما راجع الى طلب الفعل او متحد معه ولو ازم فلا يتوجه به الاشكال
ان اصحاب هذا القول يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من الترك و
يلزم تحقق الاذن في الترك المجرد عن القيدين فاذا انضم الى الاذن في الفعل المجرد عنهما لزم تحقق
الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بيانهم
تحكم بحت وسيأتي توضيحه في تحقيق القول بالاستحباب وكيف كان فذلك مما يشترك في جزم المدعي ابطاله
لمن اصله فان قيل لا نسلم ان الوجوب مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط و
ذلك المفهوم من لوازمه العادية للعلم سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على التدقيقات العقلية
فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحيث ان التعويل في الاستصحاب على الاخبار
الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره فهي لا تتناول مثل هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان
النسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب وظ ان لا علم بالتعيين باحدهما بعينه وانه عليه المطلق تعلقه
بالمنع من الترك ولو بواسطة تعلقه بالجزء الاخر وح فينتقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا نعقل
من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل مع المنع من الترك ودعوى بساطته ان كانت بالنسبة الى
التحليل فممنوعة سلمنا لكن زوال الملزوم لا يوجب زوال اللازم وان استند في الوجود اليه كما زعما

اعني الرجحان والطلب وانتفاء
اثبات تجردها عنها بمجرد
بعونة الاصل

بناء على عدم تعلقه بكل
منهما الاصل

ملزوم اخر مقامه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم بطريان حادث هنا لكن في الجملة بناء على ان اليقين بالاجمال
ينقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا او عرفا سواء كان داخلا في مفهوم الوجوب او خارجا عنه
فيدخل في عموم الاستصحاب نعم يلزم على هذا فساد حجتهم على حسب ما قررته لكن لا يلزم فساد دعواهم لما قررنا
ثم الكلام هنا انما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا
يمكن بينهما في هذا الاعتبار الفرق بين ما تعلق به النسخ اولا وما تعلق به ثانيا بل التحقيق في الجواب
المنع من اتحاد تحصل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لا لان الفصل علة له بل لان
الجنس والفصل متحدان في الخارج ولا ينعدم احدهما الا بزوال الوجود الذي هو عين زوال الوجود
الاخر فزوال احدهما عين زوال الاخر فلا يستقيم استصحابه لا يقال هذا منتقض بالاعراض العامة
الخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في الخارج مع ان
زوال الضحك بزوال الخصوصية مع بقاء الانسان مثلا لانا نقول فرق بين المقومات الحقيقية و
العوارض الاعتبارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث ينتزع منها تارة عرض اعتباري
كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها وان لا ينتزع منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنه ولا يجوز
ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله فان قلت سلمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب
بعد انعدام الفصل لما مر من اتحادهما في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس يغاير وجودها وجود
الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة
انعدام المادة فيصح ان يستصحب بقاؤها وحتى ثبت بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في علم
من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء لا بشرط وكذا الفرق بين الصورة
والفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده
بحسب الوجود وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الحكم بالجواز بعد الوجوب المنسوخ قلت
هذا البيان انما يتجه في الانواع المركبة اعني الانواع الجوهرية واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية
فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب واجزائه من الانواع

العرضية

العرضية الاعتبارية فلا يتم فيها البيان المذكور هذا من قال ببقاء الاستحباب ان الوجوب يشتمل على الاذن
مع المنع من النقيض وقضية النسخ دفعه ويكفي في نسخ المركب رفع بعض اجزائه ولا سبب في ارتفاع
المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان شكوكا فيه وقضية الاصل عدم فيثبت الرجحان المجرد عن
المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجواب عنه ظاهر مما مر فلا نطيل باعادته ثم لا يذهب عليك ان قولنا
الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك تسامح لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن
والمنع من صفات الموجب فالوجه ان يحمل الاذن والمنع على موجبهما اعتبارا للمصدر بمعنى المفعول
ويمكن ابقاؤهما على ظاهرهما واعتبار التركيب في مستند الوجوب كما يقرره في الكلام الكوني فيه بعد
واعلم ان مرجع نزاعهم على ما نصصه اسنده الى ان رفع بعض اجزاء الماهية هل ينافي بقاء البعض الاخر
اولا فهذا لا يختص بنسخ الوجوب ولا بالنسخ بل يجري في نسخ سائر الاحكام وفي غير النسخ فيشبه الكلام
في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي بقاء الجواز المطلق او لا وبالعكس وان نسخ الحرمة هل يقتضي الاباحة او لا
وكذا الكلام في غير النسخ كما لو تعلق بالغاية بخروجها الى الليل فان قضيته كون الليل نهاية للوجوب بتقاصر
عند تعذره ورفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فهل يقتضي ذلك ان يقاصر عنه الصوم او يعتبر بعد
الليل او لا وربما يتسرى الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قيده فهل يتعلق الحكم بالمقيد هل
يوجب دوام قيد الفصل لزوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كما لو ترك اداء المؤقت في
وقته لعذر او لغيره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداءه فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الاتيان
في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء
هل يقتضي الامر بالقضاء او لا وان التزم من يفعل في وقت معين ولم يات به فيه فهل يجب عليه الاتيان
بعده او لا او التزم بما يتعلق بفرد معين كتصدق شاة معينة فهل يتسرى الحكم منه الى نوع او
جنسه عند تعذره او لا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة او فريضة في مكان لا رجحان
فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر او في مكان مرجوح فهل ينعقد بناء على عدم اعتبار خصوصية
الخاص في النذر لرجحانها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار العام او لا

احد الامرين من الاباحة والوجوب نظرا الى تركيب من جواز الفعل ورجحانه الاذن في الترك وان امكن ترجيح الاول بعد تراجع البراءة او لا لنسخ الوجوب عند زوال قيده اولا لا كالاول عند زوال قيده

الامر او يتعلق

هو مقيد لان النذر انما تعلق به وهو صحيح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا شك ان في النذر وجهان
بجميع الجهات والاعتبارات وهذا هو الحق واما عدم انعقاد النذر المذكور مطلقا كما يظهر من الفاضل
المعاصر فمما لا وجه له في الفرض الاول ويبتني في الفرض الثاني على ما سبق انه في بعض مباحث النهي من
ان مكروه العبادة حرام مطلقا وستقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان فيه من غير ان
يلتزم بها بل بان لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى لعبده او وكيله ثم اعتقد هل يرتفع
الاذن ام لا وكذا الزكاة لارتفاع الاذن الحاصل من جهة المالك نيزولا هذا والتحقيق ان الفرق بين المقامين
في غاية الوضوح لان وجود القيد معتبر في تعلق الحكم بالمقيد المتعلق فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى
استصحابه لتطرق الى بطلان قيام قيد اخر مقامه مفيد مفاده لاحتمال النزاع فيتمسك بالاصلان ولا
مرجح وهذا بخلاف الفصل فان وجوده معتبر في تقوم الجنس وتحصله لا بقائه فامكن توهم بقاء الجنس
عند زواله لبنائه بفصل اخر مبنيا به مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما نقتضيه حجتهم المذكورة
واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فما وقفنا عليه من موارد استعماله
مما لا تعلق له بالمقام وان نزع تعلقه به لانهم يريدون ان العام المحقق في ضمن خاص اخر لا العام
المحقق في ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه واما مسلك نقله وكان المراد العام لعبد لعين حقيقة فلا تعلق
له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل او اختصاصه بصورة بقاء الوقت
الحق ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرده لا يقتضي الامر به بعده لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه
قضاء وهو خيرة جماعة ولا بد اولا من بيان معنى القضاء ليتضح المرام فنقول قد يطلق القضاء على
الحكم ومنه قوله تعالى والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء
ما فات في وقته او محله على البدلية سواء اتحد الجنس كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد والسجدة بالسجود اولا كقضاء الجمعة ظهرا اذا مضى من الزوال مقدار ادائها وتمكن منها ثم اعتراه ما يوجب
سقوط التكليف بالظهر عنه كالجنون في وجه واما اذا تمكن من الظهر وتركها فليس قضاء الجمعة بل
للظهر لانتقال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني

وان

وان يكون بمعنى استدراك ما فات وقته سواء كان على وجه البدلية او لا والمراد في المقام
هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا فلنا انه لا دلالة لقولنا صم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة بشيء من
الدلالات لانه لو صح بنفسه لم يكن قضاء للامر السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم
بالرجوع الى العرف واللغة ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالماهية المقيدة فبزوال القيد يجب
زوال المقيد فهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمتبادر منه المقيد باعتبار كونه
مقيدا وقد يستدل بانه لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة فهو مخير
بينهما فيلزم ان يكون الثاني ايضا اداء او ايضا يلزم ان لا يعصي بالتاخير لكونهما سواء ثم لا خفاء
في ان الدليلين الاولين مما لا مدفع لهما واما الاخيران فربما يجاب عنهما بما قيل من ان الخصم يدعي
ان الامر المذكور امر بالصوم وبايقاعه يوم الخميس فاذا فات ايقاعه الذي هو كمال المامور به بقي
بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه ان الدعوى
المذكورة انما يتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر انها ان مفادها ليس مجرد
ان البيان المذكور وان اقتضى ان لا يكونا سواء لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعتبر في القضاء
البدلية كما عرفت وهو لا يساعد عليها الا ترى ان الامر في مثل اداء الدين واداء النجاسة عن المسجد
كذلك مع انه لا يطلق القضاء لا صلا على فعله عند التاخير قطعا احتج الخصم بوجوه ان الزمان
من لوازم فعل المامور به وليس داخلا فيه فلا يسقط باختلاله والجواب اما اولا فبالنقض بصوم
التقديم فانه غير مجز اتفاقا مع ان الكلام المذكور جار فيه واما ثانيا فبان البحث في الفعل المقيد
بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفا ولغة اعتبار القيد فينتفي بانتفائه بالضرورة
ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكما لا يسقط الدين بتاخير الجاني للاداء كذلك فعل
المامور به والجواب اما اولا فبانه قياس وهو باطل عندنا واما ثانيا فبيان الفارق وهو انه
قد عرفت ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط بالتاخير
لوجود السبب بخلاف المقام لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء واللازم باطل بالاتفاق

بيان الملازمة انه امر به بعد الوقت فاداه فيه اداء في الوقت والجواب منع الملازمة اذ ليس كل فعل
ادى في الوقت الذي امر بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان لا يكون على وجه البدل عما فات وتمامه كما مر وقد
وقد يستدل من قبل الخصم بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط
بالمعسور والجواب ما مر في الحديث الاولى فان المفهوم من سياقهما الاتيان بالمامور به ما دامت
الاستطاعة باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه فلا يدل الرواية على الامر به
وكذا لو فرض الموصول بالفرد فقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر على التكرار واما لفظ الثانية
فبان الظاهر المراد الميسور الواجب الميسور او فرده دون نحو نذره او ما يحكمه فيكون الرواية
على حسب الخاطرة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم فلا اختصاص له بالواجب
فيتعين حمل عدم سقوطه على الاعم من الوجوب والندب لكنه فان المندوب غالبا ولا سبيل الى
حمله على عدم سقوط حكم السابق من مطلوبيته في ضمن الكل لان ذلك مقطوع السقوط اما الا
فواضح واما الثاني فلانهما على بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها معقول مع
ومن هنا يتبين وجه الظهور الذي ادعيناه ولا نم للخصم ان ينفصل عن ذلك بعدم القول
بالفصل فان من قال بجريان قضاء الواجب قال بجريه وجعل نفي السقوط مبنيا على عدم خلوه عن مثل
الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او منع سقوط اصل الحكم الساقط وان سقط
كيفيته ولو على مقام العرف دالي منها الاحتجاج بقوله تعالى وجعلنا الليل والنهار خلفة لمن اراد
ان يذكر او اراد شكورا فان الامتثال والاتيان بالمامور به شكر لا سيما على تفسير بعضهم بانه صرف
العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امر به فيتوب بفعله خارج الوقت مناب فعله في الوقت لان ذلك قضيته
كونه خلفه وفيه بعد تسليم صدق الشكر على فعل المامور به انه انما يصدق عليه اذا اثبت كونه مامورا
به والكلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر والاية لا دلالة لها عليه واعلم ان العضدي بنى الخلاف
على ان صوم يوم الخميس هو شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فينتفي احدهما بعد انتفاء الا
او شيء واحد فينتفي احدهما بانتفاء الاخر ثم جعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل

يتمايزان

يتمايزان في الخارج او يتحدان فيه واعترض عليه بوجوه ان بناء الفرع المذكور على التدقيقات
الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد عليه ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف واللغة
واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود له عليه ان دعوى تمايز الجنس والفصل في الخارج
بعيدة عن التحقيق على ما تبين في محله وللخصم ان لا يلتزم بذلك ويقرر مبنى الخلاف بوجه لوهو انه
لا ريب في ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس الفعل والقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل
ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه او في الكمال فيبقى الوجوب فبنى النزاع على بيان
ان ايهما الظاهر انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول اتيانهما مجتمعين فينتفي المطلوب
بانتفاء احدهما او يكون الفعل على التقدير الثاني المهية المطلقة ويكون ذكر الخاص لكونه محصلا
لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان
احتمال اعتبار الاجتماع وان اعتضد باصالة البراءة عن القضاء لكن يعضد الاحتمال الاخر عدم
اعتبار الاجتماع مع ان الاشتغال بمحل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي
فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة
الاصلية مع ان المتبادر من المقيد اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود المعترض بيان منشأ
النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين مع ما لا مدفع لدعوى الاعتراض
المذكور واما الاصول المذكورة فتمام ثبت تعويل كل من المتخاصمين عليه في المقام مع ما في اصالة
عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحاب الاشتغال بمحل التكليف بتحصيل البراءة منه بالقضاء من الوهن
الواضح ان القول بتمايز الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر
سيما على القول بعلية الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول وايضا لا ريب
في ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانهما يتمايزان فيه او لا فيتوقف بقاء الجنس عند
زوال الفصل على وجود فصل اخر فكما ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال فصله كذلك الاصل عدم حصول
فصل اخر فلا يلزم القول بالاقتضاء وفيه نظر اذ عدم اقتضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج لجواز

الانفكاك لانتفاء جواز الانفكاك فيصح تفريع النزاع عليه ههنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك
هناك عدم جوازه ههنا مع ان النزاع هناك في جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصيل وهو لا ينافي
جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصيل المطلوبية كما هو المقصود في المقام ان تنظير المقام
بالجنس والفصل غير مستقيم اذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل ولا تمايز بينهما في الخارج على ما هو
التحقيق بخلاف المقيد والمقيد اعني الصوم ويوم الخميس فانهما شيئان متمايزان في الخارج وهو
نظرا ذ مقصود المعترض انه بناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج لا على تمايز القيد والمقيد
فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يبين الوجه في عدم استقامة التنظير بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة
قطعا فيجوز ان يتمايزا بحسب الخارج ايضا بخلاف المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان
تغايرا في اعتبار العقل بحسب وصفي الاطلاق والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق الا في
اعتبار العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم التسلسل
وعروض المقيد من المطلق والملازمة كبطلان التالي بحيث لا شبهة ظاهرة هذا اذا جعل التقييد وصفا
للمقيد خارجا عنه واما اذا جعل جزءا له داخلا فيه امكن جعل التنظير باعتبار وجود التقييد في الخارج
فيكون المقيد مركبا منه ومعه فيكون بسيطا فيه وكذا لو اعتبر في المبني ما هو اعم من هذا التقييد
التقييد السابق ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره العضد على تقدير صحته لا يقتضي ان يكون للتشكيك
قضاء بالمعنى الذي هو بل واجب مستقل افاد المقصود خلافه على ما مر اختلفوا في ان
الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتى به المامور على وجهه او لا وابدا فلا من تحرير معنى الاجزاء ليتضح
محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاطه على تقدير ثبوته
فلا يرد على عكسه خروج صلاة العيدين ولا على طرده دخول فاسدها مع انه لا اسقاط فيه حقيقة
وانما التحقق السقوط وقد يطلق ويراد به حصول الامتثال واعترض بعض المعاصرين على من حمله
بالمعنى الاول بانه يوهم خلاف المقصود اذ ظاهره يدل على ارادة اسقاط القضاء فقط وان
اسقط الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى وهذا

اجزاء

يحصل كلامه وهو عند التأمل مما لا يحصل له وزعم ايضا ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاداء
كناسي القصر اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل في المقامين
اقول بناء على التفصيل ان لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقط عنه بل
وجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان في كل
يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز الانفكاك من الجانبين عقلا
الا انه غير واقع شرعا الا حيث يجعل رفع الاعادة كالصوم المخير لكن لا استعمال فيه حقيقة ثم النزاع
ههنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلماتهم واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه
لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى نفى عنه الوجه جماعة وهذا المقال لا يخلو عن شوب اجمال والتحقيق
ان موافقة الامر الواقعي توجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر الظاهري توجب الامتثال
بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد
وسيأتي التحقيق الكلام فيه في اخر البحث اذا تقرر هذا فنقول ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر
تستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما نقل عنه لا
يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك
هذا كلامه وقوله ويلزم مع ذلك القضاء يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية فيكون مفاده الامر بالقضاء
وان يكون عطفا على مدخول ان على ان يكون كلاهما من المتوهم او متعلقا بامتنع الالزام وكيف كان
فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع حصول الاداء ولعله اراد بالقضاء معناه
المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت استدراكا لفوائته فيه او بلا عذر فيه على ما هو المتبادر
من اطلاقه ولينا على قوله عندنا اذ لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل بالمثل ثم لينبغي كلامه
تصريح بان الامر بالقضاء هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره نعم ظاهر كلامه هو الثاني كما
تنبه له الفاضل وليشهد له قولهم في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء او لا حيث جعلوا القول
الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضاءه عدم الاجزاء ومنهم من حمل دعواه على الوجه الاول زاعما انه

ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظا الى تسميته قضاء وهو سهل اذ الاشكال في المقام انما
ينشأ من حيث كون الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ مرجع ذلك
الى ثبوت الوضع او العلاقة دون العقل كما يقتضيه كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في
مقامين   ان موافقة الامر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر الواقعي
اولا   ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه اولا والظاهر من ملاحظة
المثبتين في تادية الدعوى اثباتها للوجهين معا كما ان الظاهر من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن
مفاد ادلتهم مختلف فان منها ما يبتني على الاول ومنها ما يبتني على الثاني كما سنشير اليه وكيف
كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة ايضا فتثبت الاعادة
بنفس الامر والقضاء بناء على ثبوته على تقدير الفوات وفي المقام الثاني مع مثبته ونحن نذكر
ادلة الفريقين ونحرر البحث فيها على الوجهين وزعم الفاضل المعاصر ان من قال بان الاتيان با
بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به معناه انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ومن قال انه
لا يسقطه يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا دائما فالنزاع في ان الامر بالشيء
هل يقتضي فعله ثانيا قضاء في الجملة اولا لا انه هل يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا اولا
ولا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا لرجوعه الى تسميته قضاء انتهى وقد عرفت مما
حققناه ان هذا الكلام مما لا اساس له بمقالة القوم في المقام ثم توهم ان النزاع على الوجه الذي
حرره لا يتفرع على النزاع المتقدم من ان الامر بالقضاء هل يتبع الامر بالاداء اولا بل يجري على كل
من القولين وكذا لا يتفرع على النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار اولا واكتفى في بيان الاول
بالاحالة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للتكرار انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على
القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا
على القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة اقول لمن منع دلالة الامر بالاداء على الامر
بالقضاء على تقدير الاخلال به يلزمه المنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية

فان

فان النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليين كما عرفت فلا ينافي النزاع على القولين وكذا من
قال بان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في
الجملة والا لخرج عن كونه قائلا بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعدنا على ثبوت العلاقة
لكن نهدم على تقديره ما بني عليه والاحتجاج على الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان
اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول اصلا لاقوال تلك المسئلة لا انه قول بالتكرار لكن بغير
المعنى المعهود من القائلين به واما على تحريرنا لمحل النزاع فعدم التفرع ظاهر لا ستر عليه نعم
انه ان فسرنا الاعادة بمعنى الاتيان بالفعل في الوقت ثانيا للخلل في الاول كما نص عليه بعضهم كان
بحكم القضاء فيما ذكر الا ان الخصم لم يصرح بالجواز فيها وان فسرت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا
فعلى ما حددنا لا يقبل النزاع اذا عرفت هذا فالذي يتمسك به المثبتون امران   ان الاتيان
بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة باتيانه فاستدراكها بالقضاء تحصيل
للحاصل وهو عبث يرجع ذلك الى دليلين لاشتماله على الفساد من وجهين احدهما انه لا فرق اذ
التقدير انه اتى بالمامور به على وجهه ولم يفت منه شيء والاخر انه تحصيل الحاصل كما يدل عليه
الاستدراك المعتبر في مفهوم القضاء واعترض التفتازاني على الدليل المذكور بوجهين   ان
ذلك يدفع ما نقلناه من كلام عبد الجبار يشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا
الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر اولا ولا خفاء في ان الثاني
المأتي ثانيا لا يكون نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل   انا لا نسلم ان
القضاء حينئذ عوض استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب
اولا بطريق اللزوم واجاب بعض الناظرين في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انما هو
نفس الطبيعة دون خصوصيات الافراد ولا ريب في ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت
قضاء فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به القضاء فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل
الحاصل اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه وهذا غريب

من العذ بانا ان ذلك لا يستلزم ان يكون ذلك الاتيان بجميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد الاتيان
بواحد منها تحصيلا للحاصل هذا كلامه وفيه نظر لان غرض المجيب لزوم تحصيل الحاصل على تقدير
ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على تقديره ظاهر وكانه لم يستوف كلامه
كما يشعر به قصور عبارته عن نقل كلامه نعم يرد على المجيب انا لا نسلم ان الواجب في الاداء والقضاء شيء
واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في الاداء الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت وفي القضاء
الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فيتعدد كيف ولو كان الواجب تحصيل الطبيعة في الجملة لم يتحقق
هنا صفة الاداء والقضاء قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان المأتي به ثانيا وان كان غير المأتي به
اولا لكن المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالمأتي به اولا فيلزم تحصيل الحاصل بهذا المعنى ثم الاستدلال
المذكور مما لا محيص عنه نعم هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حررناهما في
محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فساقط لان الذي قصد تحصيله ثانيا هو الاتيان بالمأمور
به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف فساده وهو لم يحصل والذي حصل هو موافقة الامر الظاهري
بطريق انكشف عدم مطابقته للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل
الحاصل ويمكن الجواب عن الثاني بما مر من ان الظاهر من لفظ القضاء ما ذكرناه وفي كلامه ما يؤيد
ذلك واما تفسير القضاء بالمعنى المذكور فبعيد وعلى تقديره فالكلام مبني على التقدير الآخر
كما اشرنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض بما مر في الجواب الذي حققناه ونقحناه من لزوم تحصيل
الحاصل وقد عرفت ما فيه   انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا والتالي باطل بالضرورة
والاتفاق اما الملازمة فلان التقدير جواز ان يأتي بالمأمور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب
عليه ان يأتي به قضاء وكذا الحال اذا فعل القضاء وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة اما اولا فلانه يصح
حصول الامتثال وان لم يقل بسقوط القضاء واما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا
ينافي العلم بسقوطه في بعض الموارد شرعا واستدل بعض المعاصرين بما مر سابقا من ان المتبادر
من الامر ليس الا طلب الماهية من غير اعتبار مرة ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء وهو مبني على تحريره

السابق

السابق وقد عرفت ما فيه احتج النافون بوجهين   لو سقط لسقط قضاء الحج بالاتمام فاسده
لتعلق الامر بهما اي لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد التسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي يتبادر من القضا
ليس للمأتي به بل للذي لم يؤت به وهو الحج الصحيح واما الاتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر آخر
فهو مجز عن الامر الثاني لو وقع على وجهه ولذا لا يقضى فاسدا وغير مجز عن الامر الاول اذ لم يأت
به على وجهه ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني اذ الامر بالاتمام
باتمام الحج امر واقعي لا ظاهري   لو سقط لسقط عن المصلي بظن الطهارة الشرعي اذا انكشف
له الخلاف والتالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مأمور بالعمل على حسب ظنه واما بطلان
التالي فبالاتفاق واجيب اولا بالمنع من انتفاء التالي لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا
وان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق وثانيا بان الثاني واجب مستأنف وتسميته
قضاء مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة
الى المقام الاول دون الثاني قال الشهيد الثاني في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم يعهد
للفجر مثلا فرض من غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء
حقيقة قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر اذ لا مانع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه
في بعض المواضع قطعا والتحقيق في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري
لا يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء
والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية
او وضعية تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية على ما نراه وحققنا لان الالفاظ التي تعلقت
تلك الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صحيح العرف واللغة واما العلم
او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها وموصلا اليها فالمكلف
في الفرض المذكور مأمور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا الى
العلم الذي هو طريق عقلي طرقا اخر جعلية تعبدا ليعمل على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم

ايضا الى الواقع يتبين انه لم يات بما امر الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فلم يمتثل امره
ولو خارج الوقت لصدق الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون اثما بتحقق العذر في حقه وبيان
اخر هناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا بعلمه او بقائه بعدم العذر المانع منه
اداء الطريق العقلي الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر فعلي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية
الثابتة باحد الطرق الشرعية وان خالف تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر بالشيء من نوع
الطريق عند العلم بالامر الاول فان تطابق الامران امتثلهما المكلف وعد امتثالا واحدا لاداء امتثال الى
واحد وان تعددت الجهة كما نظيره في الحرم والا امتثل الامر الذي اتى بالفعل على وجهه وبقي في عهدة
الاخر وما يتخيل من ان المفهوم من ادلة الاستصحاب وحجية خبر العدل بل الواحد على القول به او غيرها
ذلك كون التكليف على حسب مؤداها لا غير حتى انه لو عمل بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين
له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويلها بما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس بشيء بل
المفهوم من تلك الادلة انما هو وجوب التعويل عليها كالادلة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها
وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما يشهد به محض التصحيح
بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فاذن لا داعي الى ارتكاب التاويل في غير ما قام
عليه الدليل نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك
الادلة قامت على الاكتفاء بغيره وبالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال
للامر الواقعي عند اختلاف المورد فحصول الامتثال بامر من غير اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز
ان يكون مسقطا لبقاء التكليف بعد قيام دليل على السقوط واما حكمنا بالامتثال في بعض موارد
المقام كما في التلبس بالصلوة قبل دخول الوقت او في الثوب النجس على تفصيل تقرر في محله فلتغييرنا
مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ادى اليه الطريق المعتبر شرعا وذهب الفاضل المعاصر على ما
يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي سقوطه
ما لم يدل دليل على خلافه واحتج عليه بالاصل وبان القدر من الامر الثاني اسقاط الامر الاول لا اثباته

فقيد به الاطلاق المقتضي لعدم السقوط

لدلالة الدليل عليه

العرف

العرف ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل بدل انما يسقط بالبدل ما دام غير متمكن منه كما ذكره صح وانى لك باثباته
بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع الى اثبات محل الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه
فتفصيل المسئلة فقهية لا اصولية انتهى اقول لا ريب في ان قضية اطلاق الامر بشيء عدم سقوطه بفعل غيره
وان كان مامورا به بامر اخر فدعوى سقوطه به تقييد للامر ولو فسر المامور به بما يؤدي اليه طريق شرعي
كان مجازا وعلى كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه فليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك لا عرفا ولا
لغة كما عرفت والتمسك باصالة البراءة واصل العدم في مثل المقام فاسد لما عرفت من ان الاول الذي
تجري فيه اصل الاشتغال لا اصل البراءة واصل بقاء التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول
الاشتغال والشك في البراءة عنه وسقوطه فيستصحب الثابت ان الاستناد الى الاصول الظاهرية انما
يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق الامر عدم السقوط واما ما ادعاه
من ان ما امر به بالامر الظاهري بدل عما امر به بالامر الواقعي فممنوع اذ لا شاهد عليه على انا نقطع بان
الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة بالطهارة الواقعية بل
من حيث كونها كاشفة عنها واما ما ثبت بدليته على تقدير العجز عن المبدل كالتيمم عن الوضوء كالمعهود
مما يعد من الحالات المترتبة من القيام فالدعوى متجه فيه اذ الظاهر من البدلية عرفا ولغة سقوط الامر
بالمبدل به مطلقا نعم اذا كان الامر بالبدل لعلة تعذر عدم التمكن من المبدل في تمام الوقت فعلم ذلك او ظن حيث
يعتبر الظن واتى به ثم انكشف الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا البحث
بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل شرعي لا بيان حال البدل والمبدل الا انه هنا فعل المكلف [illegible]
اصولية لا فقهية اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء امر لذلك المامور الثاني بذلك الشيء ام لا والحق ان
الامر بالامر او ما بمعناه كالايجاب لا يقتضي الامر بالغير الا اذا توقف صدق حقيقته من المامور على امره تامر
به فيقتضي بظاهره الامر به بواسطة امر المولى للمامور فلا يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ او التكليف بالمحال
فلو قال اوجب عليه كذا او افرض عليه كذا اقتضى ان يكون فان كان المامور الثاني ممن يجب عليه طاعة الامر
الاول في الامر من الاخير على [illegible] من المامور الثاني بحيث يصح سعر (?) صدق الامر عرفا فان تخلف عن الوجوب

وقلنا بانه يقتضى الامر الذى كون امره بالانبغاء بحوا قصدوده ممن ليس له اهلية امره اى الايجاب عليه والا
افاد بظاهره الامر به بواسطة امر المامور كامر ويجوز ان يكون مفاده ح ولو بالالزام جعل
سلطان وولاية له على المامور الثانى بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون
مامورا باتباعه ومن هذا الباب امر الشارع ولى الصبى بامره فى موارده المقررة ولهذا يستحق
الصبى معاقبة الولى عقلا او شرعا على تقديره مخالفته له دون معاقبة الشارع لعدم مخالفته له
اما عرفنا ان ظاهر الامر به معه ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يعدون الامر الثانى مبلغا لا منشئا
للتكليف موسسا كما يشهد به تتبع موارد استعماله اذا كان اللفظ باقيا على معناه الاصلى هذا
اذا كان المامور به مادة الامر ونحوه واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل افعل كذا فالتحقيق انه لا
يقتضى الامر بالفعل لذلك مطلقا اذ ليس معناه الا الامر باطلاق هذا القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما
هذا كله اذا اطلق الامر بالامر واما اذا قال له مره عنى بكذا او قل له عنى افعل كذا فلا ريب فى انه يدل
على امر المامور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وانه قال له مره من قبل نفسك او قل له افعل كذا من قبل
نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان المامور له اهلية الامر والا كان مقتضى ظاهر الامر فى الاول
اعطائه اهلية ذلك كما مر والظاهر ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع واما ما احتج به النافون
من قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبيان ومن انه لا تناقض بين قول
القائل مر عبدك بان يتجر وبين قوله للعبد لا تتجر فغير مناف لما بيناه كما عرفت ويلحق بما مر حال الوسائط
الاوامر او امره بالامر به ندبا او ندب له الامر به وجوبا او ندبا او شمله الا باحة والارشاد وقس
على الامر حال النهى والملفق منهما ولو مع غيرهما وقد يعد من فروع المسئلة قول القائل من عمرو
ابيبع عبدك فهل له ان يبيعه قبل امره او لا وكذا لو قال انت وكيلى عن بيعه   اذا تعاقب امران
بمتماثلين فان كان هناك ما يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين صل الركعتين و
كقول المولى لعبده استقنى ماء استقنى ماء فان ظهور اللام فى العهد وقرينة المقام فى الثانى شاهد
على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او المقام معينا لارادة التاكيد وحمل المطلق

والاجمل

والاجمل على التكرار سواء كان فى اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذ
التاكيد بالواو غير معهود ويقرب منه العطف بالفاء وثم او لم يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد
فى متفاهم العرف وهذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل ح بين ما اذا اورد لكل منهما سببا
مغايرا للسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فانه يقوى
الحمل على الاكرام او ذكر لاحدهما سببا واطلق الاخر والقوى حمله على السبب فحينئذ التاسيس فى
هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال فى الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق فيها على المقيد
لكنه ضعيف على ما سيأتى فى مقامه والى ذلك ينظر القول باصالة عدم تداخل الاسباب وبين ما اذا
لم يذكر له سببا اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فينبغى فى هاتين الصورتين على التاكيد لان ذلك
يظهر بالتامل فى محاورات العرف مضافا فى الثانى الى اصالة عدم تعدد التكليف فقد اتضح مما قررنا
ضعف القول بالمرة وضعف القول بالتكرار مطلقا   فى النهى   لفظ النهى عرفا ولغة
عبارة عن طلب الخالى من العلو عدم الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم العلو حقيقى
والكراهة لعدم الالزام ومن دخلها فيه استظهر من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدث اعنى مدلول
المصدر على ما سبق فى حد الامر فيدخل نحو لا تترك باعتبار الترك لتعلق النهى به حقيقة وان خرج
عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج نحو اترك باعتبار الترك وان دخل فيه باعتبار الفعل المقيد به
على ما مر واما نحو كف فاكثر عن الزنا فهو من باب الامر عندنا سواء اخذ الكف مطلقا او مقيدا بالزنا
بالصدق حد عليه دون حد النهى وما زعمه بعض المعاصرين هنا من انه نهى باعتبار كون الكف
الزم للاحتراز حال التزامه لزنا فضعيف اذ ليس الكف موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف
وما ذكره صحيح حقيقة والكف الماخوذ فيه معنى اسمى ولو سلم فلا نسلم انه يكون ح نهيا لعدم صدق حده
عليه نعم يصدق حد النهى عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بالمطابقة من طلب الترك والكلام فيه ومن هنا يتعلق
التكليف بالعدم ابدل لفظه فى الحد بالكف ثم ما ذكرناه من انه حقيقة فى الالزام بالترك هو الظاهر
من موارد استعماله فاطلاقه لنهى عنه على الكراهة مجاز بدليل التبادر وسبيله سبيله ظاهر الامر

الا انه وخالف في ذلك بعض فجعلوه حقيقة في المكروه ايضا وتعرف الكلام فيه بعينه بالنسبة الى ما مر في
بحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظايرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه عند الاصول وعند اهل
العربية وقد اختلفوا في مدلوله بهذا الاعتبار كاختلافهم في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في
التحريم وقيل بل في الكراهة وقيل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب عدم
الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظاهر في عدم الرضا بالفعل فيفيد التحريم والحظر
المستند على ذلك التبادر كما مر في بحث الامر وذلك متبين بعين الادلة السابقة هنا ايضا
احتج الاكثرون بالتبادر فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا وذم لفعل ما نهى
عنه المولى وذلك اية التحريم واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء لا
يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها حقيقة في التحريم
والجواب عن الاول ان التبادر المذكور حال الاطلاق فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بانا لا نمنع
عن دلالة الصيغة المجردة على التحريم وانما نمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه
وقد يستدل بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان الامر للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل
لا يقال هذا وارد في نواهي الرسول صلى الله عليه وآله فلا يتناول نواهيه تعالى ولا نواهي الائمة والمقصود
اثبات الدلالة في الجميع او يقال لا نسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل بل لا اعم منها ومن كراهته ايضا
وجوبا لفعل يقتضي كراهته لانا نقول اما الاول فمدفوع بان المقصود حاصل في الباقي بعدم القول
بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تعالى بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني
فمدفوع بان المفهوم من الانتهاء هو انفعال النهي بترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يسمى
انتهاء حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة بحث وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا لطلب الترك على
وجه الالزام كما اخترناه فهو لا يتناول مدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في الحظر فاثبات استعمالها
في الحظر يتناولها دونه وان كان موضوعا لمطلق طلب الترك دار الامر بين احد التاويلين من
تخصيص الموصول او حمل الامر على الطلب المطلق اعني الامر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه

ابح

ابح الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج اكثر الافراد على انه اما مرجوح بالنسبة الى التاويل الاخر
او مساو له وكيف كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في التمسك بالاية الاستناد الى
العرف واللغة في تمييز مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصادرة عنه تعالى الى الحجية وهذا ابا
الرجوع الى المحاورات فلا حاجة الى تعيين معنى النهي في الصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الاية انما
تقتضي مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الوضع كما هو المقرر وتعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك
بالمقايسة الى حججها التي مرت في بحث الامر ثم من القائلين بانها للتحريم من توقف في دلالتها اذا
وردت في الاخبار المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها في عرفهم في الكراهة حتى صارت
فيها من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب
الجواب الحق ان المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل اعني عدمه ونفيه وذهب جماعة الى
امر وجودي هو الكف عنه لنا وجوه ان النهي حقيقة في طلب الترك مجاز في طلب الكف قطعا
الاول منه دون الثاني وليس هنا ما يستدعي صرفه عن معناه الحقيقي الا ما تخيله الخصم وهو لا يصلح
على ما سنبين فساده فيتعين الحمل عليه وهو المطلوب ان الفاعل لو كان نفس الكف لوجب العزم على
الفعل او الميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه وهو منتف بالترك اذ لا يخرج عن الكف لعدم الاتيان بالمطلوب
وفساد كل من اللازمين يقضي بفساد الملزوم لا يقال مفاد النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم
عليه لا مطلقا فيندفع المحذور لانا نقول هذا التقييد مما لا يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا يصار
اليه على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي عنه ولا اختصاص له بحال الارادة
انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب لم يتعلق
الا به وانه باطل قطعا وما يقال في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا
تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه فيه بعد اذ العقاب لا يترتب عقلا وعادة الا على [illegible] ما طلب
من المكلف دون الاثار التي قصد بها حصول الفعل المطلوب اذا لم يتعلق بها الطلب حقيقة
انه يلزم على التقدير المذكور ان لا يستحق عقاب على معصية الله تعالى لما تبين ان الملازمة انما يتحقق عليه

العقاب اما ترك الواجب او فعل الحرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه عليه اما انه لا يصلح لترتبه على ترك الواجب
فلان الترك نفسه غير مقدور على زعم الخصم ولا عقاب على غير المقدور اذ كل ما يصلح ترتب العقاب عليه
يصح تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب
عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف ولا تعلق له به اما بفعله فقط واما بتركه فلما مر واما بالكف
عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام اما على نفسه وتقدم فساده
في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وتقدم فساده في الاول واما بطلان الثاني فبالضرورة
والاتفاق ولعل الخصم يتعسف ويكتفي في ترتب الذم والعقاب على فعل يتعلق التكليف بضده وهو
كما ترى او يلتزم بان كلا من حقيقة الوجوب والحرمة مركبة من مطلوبية شيء ومبغوضية شيء فوجوب
الواجب مركب من مطلوبية الفعل ومبغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من مبغوضية الفعل و
مطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل المطلوب كذلك يصح ترتب العقاب على فعل المبغوض
ولكن هذا البيان بان المطلوبية والمبغوضية صفتان متقابلتان كالفعل والترك فحين
اتصف احدهما باحدهما وجب بحكم التقابل ان يتصف الاخر بالاخرى فاذا اتصف الفعل
بالمطلوبية لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية على حسب مطلوبية الفعل اذا اتصف الفعل
بالمبغوضية وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مبغوضيته واما الكف فلا تقابل له
مع الفعل فلا يجدي اتصافه بالوصف المقابل   ما اورده في المعالم من ان تارك المنهي
عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق
الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف
والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك هذا كلامه وفيه نظر يظهر مما سبق احتج الخصم
بان الترك عدم فلا يكون اثر القدرة فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي فيتعين
الحمل على الكف اذ لا يخرج عنهما اتفاقا وهو المطلوب الدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم
ان العدم نفي محض فلا يصلح اثرا للقدرة وانه سابق على القدرة وتاثير المتاخر في المتقدم

غير معقول

غير معقول وانه مستمر ازلي والقدرة تستدعي اثرا متجددا ليستند اليها لا يقال العدم قد يكون مسبوقا
بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو متاخر عن القدرة متجدد بعدها فتنتقض كلية الدعوى
في الدليلين الاخيرين لانا نقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية اذ عدم قيام
زيد في وقت خاص مستمر من الازل او نقول اذا ثبت المقصد في الاعدام الازلية تثبت في غيرها
لعدم الفارق والجواب المنع من عدم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن
الوجود ايضا مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما
خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان العدم المحض لا يصلح اثرا للقدرة مصادرة لان تاثير كل
اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي عدم لاحق للموجود وله عند بعض اهل المعقول حظ من الوجود
الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند
اليها بل العدم المقارن فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل مستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته
وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند
العدم الى ارادته فقط وهذا مقدور له لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه قادرا
او نقول يكفي في استناد العدم الى القدرة توقفه على عدم تعلقها به مع عند حصول شرايطها
وهذا القدر من الاستناد كاف في صحة التكليف به قطعا كما يكفي في صحة التكليف بالمسبب القدرة
على سببه المعد لحصوله ولعل ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات فممنوع لان الفعل
ممكن والممكنات في حد ذواتها معراة عن وصفي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فدعوى
عدم تاثير القدرة فيه مطلقا ممنوع الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث
انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا ثم ان استمرار
لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار
المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم صفة له فيكون معدوما
ايضا لا محالة فهو اذن بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم

فان تم لزم عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالتفرقة تحكم مع ان
الاستمرار غير معقول فيما اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبق
لا تجدي ايضا ههنا لظهور انه لا يلزم من النهي طلب استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان
الخصوصية ان اعتبرت قبل العدم فهو حادث قطعا لاشتغاله بمثلها وان ابيتم دعوى ازليتها لزمها بينة ان
اعتبرت الخصوصية قبل العدم على انه هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس العدم
اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه وفيه ايضا خروج عن وضع الصيغة
فان المتبادر منها طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه
ايضا ببعض الوجوه التي اسلفناه في دفع القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب
لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا ومثابا بمجرد الترك ولو لغير الامتثال والتالي باطل
اما الملازمة فلاتيانه بالمطلوب واما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يجعل من التالي
حصول الامر ونحوه على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطأ لان التكليف مما لا يتعلق
بالمكلف في غير حال القدرة والجواب لا نم ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجبه اذا
كان الداعي اليه هو اقتضاء الطلب اما لو اتى به بدون ذلك فان كان المقصود مجرد حصوله سقط عنه
التكليف بحسب ما اتى به من غير تحقق قصد كما اتى به عين المطلوب وان كان المقصود حصوله على وجه
الامتثال كما في الصوم لم يسقط بمجرد حصوله على حد ما مر في الامر ومن ههنا يتبين ضعف ما مر ذكره في
الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي عن الشيء عين الامر
بضده العام اعني الكف ان سمي طلب الكف امرا يعني انهما لفظان عبر بهما عن مفهوم واحد وعلى قياسه الكلام
على القول الاخر وهذا ظاهر ثم ان الفاضل المعاصر في المقام اشكالان   انه لا فرق بين المقام
الذي مر الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده او لا وفيه نظر لان الكلام هنا في تعيين
المطلوب بالنهي مع قطع النظر عما يلزم من الاعتبارات والبحث هناك انما هو عما يلزم من الاعتبارات
مع قطع النظر عن تعيين المطلوب به هذا اذا ارادوا بالضد الضد العام اعني مجرد الترك او الكف

اما

اما اذا ارادوا به مطلق الضد او الضد الخاص كما يظهر من الزامهم القول القائلين بالاقتضاء بوجوب
المحرم للتوصل الى ترك ضده المحرم فالفرق بين النزاعين واضح   انه على القول بكون المطلوب بالنهي
هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف بل فعلى القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يلزم
الدور في هذا المقام ووجه لزوم الدور هو ان المراد بضد الكف نفس الفعل المنهي عنه فغاية ما يلزم
ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي مقتضيا للامر بالكف وهذا لا يكون دورا
لجواز ان يكون الاقتضاء على وجه العلية او التلازم وان اراد به الكف عن ترك الكف فاللازم
منه على تقدير تحققه التسلسل دون الدور نعم يلزم الدور او التسلسل على الوجه الاول اذا قلنا
بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن الضد والنهي عن الشيء يتضمن الامر بالضد كما ذهب اليه بعضهم
فان ذلك يوجب جزئية الشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دور او جزئيته له
لو جعلنا الثاني غير الاول وهو تسلسل وكذا ان قلنا على الثاني بان كلا منهما يستلزم الاخر
استلزام السبب لمسببه كما يظهر ممن اثبت ذلك من باب المقدمة فيلزم مع الاتحاد الدور ومع التغاير
التسلسل ولا فرق على التقديرين بين ان يفسر النهي بطلب الكف او طلب الترك وان كان القائل
بها انما فسره بطلب الكف فتدبر   اختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار فاثبتها
قوم ونسبه الى الاكثر ونفاها اخرون وانما جمعنا في تحرير العنوان بين الدوام والتكرار لان الاول
اوفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف وربما
ناسب القول الاول ايضا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مطلقا لعدم تعددها لو قلنا باستنادها
الى المكلف والظاهر من مقالة المثبتين دعوى كونه موضوعا للتكرار بالخصوص فيدل عليه مع قطع
النظر عما سواه حتى من اطلاقه والظاهر من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة
الاطلاق بناء على انه خارج على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب اصل الوضع لا يدل
الا على طلب الترك ولهذا يصح تقييده بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند الاطلاق فيقتضي
الدوام والاستمرار لا غير وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق والتقييد كان لطلب نفي

الهيئة مجردة لفهم العام وعدمه وان اعتبر مطلقا كان طلب نفي الهيئة دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين
على الوجه الاول ومقالة المثبتين على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى ثم لنا اذن
في المقام دعويان لنا على اوليهما وجوه   التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد النظر عن اطلاقه
وتقييده ليس الا طلب ترك الماهية مجردة عن الوصفين وقد تحقق ان التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن
تقرير هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل على جزء مادي يدل على الطبيعة لا بشرط
وجزء صوري وهو اداة النهي والهيئة يدل على طلب الترك والنسبة ولا دلالة لهذين المفهومين
على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب   ان استعمال النهي
في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت
اطلاقه عليهما بمقتضى ما اسلفناه من اصالة الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وللخصم ان يمنع ويقصر في القدر المشترك اذ ليس له مورد ظاهر يمكن التمسك به   لو كان موضوعا
للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم لزم ان يكون مجازا عند تقييده بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا
للحائض لا تصومي ايام حيضك وللجنب لا تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب الى ان تغتسل الى غير ذلك
مما لا يحصى حقيقة لا غير ودعوى ان للتقييد وضعا آخر نوعيا خاصا به عدم الاشتراك ولنا على
الثانية ايضا وجوه   التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار
وذلك ظاهر عند الرجوع الى المحاورات   ان العلماء في الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون
بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على الدوام من غير نكير وذلك اجماع منهم على ظهوره في الاستمرار
قضية وقوع المادة المطلقة التي مفادها الماهية في سياق النفي المستفاد من النهي حيث ان معنى
طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد بالاستمرار لا يقال قضية عموم النكرة المنفية تناول
الافراد دون الازمان الا ترى ان قول القائل كل من دخل داري فله كذا يعد عاما بالنسبة الى
الافراد حتى انه لو استثنى منه بعض الافراد صح من غير حاجة الى تقدير وعاما بالنسبة الى الازمان ولهذا
لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد تقدير لفظ كل زمان ونحوه ولو كان له عموم بالنسبة اليها

ايضا

ايضا لصح ذلك من غير تقدير لانا نقول ليس الغرض شمول النفي للازمان اصالة بل تبعا من حيث شموله
لجميع الافراد المتحققة في جميع الازمان كما هو قضية رفع الطبيعة المطلقة اذ بدونه لا يكون المنفي
هي الطبيعة المطلقة بل المقيدة بزمان دون زمان وهو خلاف الفرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في محله
من ان الزمان من مشخصات الفعل فالفرد الحاصل في كل جزء من الزمان لا يكون الا موجودا فيه فلا
ينفك عموم الافراد حقيقة عن عموم الازمان واما عدم صحة استثناء بعض الازمان في المثال
المذكور من غير تأويل فانما هو لعدم التجانس المعتبر في الاستثناء المتصل فلا ينافي تناوله للافراد
المتحققة فيها وانما يتم ما ذكره اذا لم يصح استثناء بعض الافراد المقيدة ببعض تلك الازمان وهو ممنوع
ومما حققنا يظهر ضعف فرق بعض المعاصرين بين شموله لافراد زمان واحد وشموله للافراد الحاصلة
في جميع الازمنة حيث قطع بدلالته على الاول دون الثاني بل منع من دلالته عليه مع انهما كما
عرفت من باب واحد وان شئت مزيد بيان للمقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان للماهية بحسب الاعتبار
حالات ثلثة لانها اما ان تعتبر بقيد اولا والثاني هو الماهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد
وجود شيء او عدمه فالاول هو الماهية بشرط شيء والثاني هو الماهية بشرط لا فتنقسم الماهية الى
هذه الاقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو الماهية المعتبرة مجردة
عن تلك الاعتبارات ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين و
عدمهما لجوازه بالنسبة الى مرتبة الذات لان مرجعه الى سلب اقتضائها لهما لا الى اقتضائها
لسلبهما فتأمل فتغاير الاقسام في الاعتبار وتقابل الاقسام لتقابل الاعتبارات فتعدد هذه
الاقسام بالنسبة الى الواقع من الذهن والخارج ثم الماهية الممكنة الماخوذة بشرط شيء بكل من الاعتبارين
يتبع في الامكان وعدمه امكان الموصوف بشرطها التي لها فيه سرى هذا وامتنع والماهية الماخوذة بشرط لا
بالاعتبارين ان اعتبرت بالقياس الى الشيء بمعنى جاز وجودها حقيقة ذهنا او خارجا في الجملة كا
لانسان بشرط عدم كونه متحركا بالفعل والا امتنع اذ لا اقل من تقييدها بالوجود ولو انه زعم
للعقل ان يعتبرها بشرط عراها عن جميع ما يعتريها من اللواحق من وجودها الذهني الذي هو نفس

تصورها لكن وجودها اعتباري لا حقيقي والمهية لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الاول امكن وجودها
حقيقة ذهنا وخارجا اذ عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم وان اخذت بالاعتبار الثاني امتنع
وجودها لاستحالة خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه وعند التحقيق المهية المعتبرة لا
بشرط بالاعتبار الاول مهية ماخوذة لا بشرط الا بالنسبة الى ذلك الاعتبار وبالاعتبار الثاني فاذا
تبين عندك ما حققناه ان للمهية بالنظر الى الاعتبار حالات ثلثة وبالنظر الى الوجود والواقع حالتين
لاستحالة وجودها بالحالة الثانية ظهر صحة ما ادعيناه في المقامين فان ان لوحظ نفي المهية وتجرد النظر
عما لها من التقييد بشيء وعدمه لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه لم ولحظ امر لان نفي المهية الماخوذة
هذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للمهية المطلقة والمقيدة لظهور ان النفي انما يتعلق بالمهية
الملحوظة على ما تقرر في الحاظ طلبه وافعاله لا بد وبعد الاعتبار وهي بهذا الاعتبار غير منفكة عن
احد الاعتبارين وان تجرد النظر عنهما وان لوحظ باعتبار ما لها من التقييد بعدم شيء معها وهو
اعتبار الاطلاق فانها تدل على عموم النفي اذ لا يصدق رفع المهية الغير المقيدة مع وجود فرد من مقيداتها
ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة النهي عند الاطلاق تدل على طلب نفي المهية في الزمن
المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع للقدر المشترك بين
الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي المهية في الزمن المشترك بين الزمنين الا بترك جميع افرادها في
جميع افرادهما كما لا يصدق قولنا ما ضرب زيد الا بانتفاء جميع افراد الضرب عنه في جميع افراد الزمن
الماضي للبيان الذي سبق فيلزم من ذلك دلالتها على الدوام عند الاطلاق وهو المقصود   ما وجدنا
في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب بالنهي المطلق ان لم يكن دوام الترك
لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والتالي باطل اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل وفيه
بعد ما عرفت وجها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك في اي وقت
اتفق كما هو نظيره في الامر فلا يثبت الدوام ثم بنى على هذا الوجه التحقيق ان الملازمة في الجملة ظاهرة
لان ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح غالبا الا ان يكون مطلوبا للعقلاء ومقصودا لهم لو توجهت كل

فاعل

قال
لا عاقل فان كل زان يترك الزنا في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا فصيرورة
الترك بالنهي صالحا الا ان يقصد به الامتثال فيترتب عليه اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فلا بد
نعم يتجه على الملازمة اولا   ان المطلوب بالنهي قد يكون الترك على وجه الامتثال وهو غير
لازم الحصول على تقدير عدم النهي ويمكن دفعه بان الكلام في النهي المطلق وهو ظاهر في طلب الترك
المطلق على حد ما مر تحقيقه في مبحث الامر   ان الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه و
استمراره كالتفرج عن البلدان وهجر الاخوان والتخلق بمساوي الاخلاق ونحو ذلك مما لا يلزم فيه
وقوع الترك في الجملة ويمكن دفعه بانه لا محيص عن التزام القول بالاستمرار في غيره فيمكن اتمام
الكلام فيه بعدم القول فيه بالفصل وربما امكن منع بطلان التالي بالتزام القول بالفورية
دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح مستندا للمثبتين لانه لا يقتضي دلالة
النهي بالوضع ولهذا تركنا ذكره عند ذكر ادلتهم احتج الاولون بامرين   تبادر التكرار منه
بدليل ان العبد يذم اذا اتى بما نهى عنه مولاه مع بعد كر مدة تمكن من ايقاعه فيها   ان
النهي يقتضي المنع من ادخال المهية في الوجود وهو لا يتحقق الا بامتناع من ادخال كل فرد فرد
اجيب عن الاول بالمنع من تحقق التبادر والتحقيق ان قال ان كانت دعوى التبادر بالنسبة
الى النهي المطلق فمسلم لكن لا يثبت بها المدعى وان كانت بالنسبة الى مجرد اللفظ فممنوعة ولا
شاهد في المثال المذكور عليها والجواب عن الثاني ان المنع من ادخال المهية في الوجود قدر
مشترك بين الدوام وعدمه بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يثبت خصوصية احدهما الا بدليل
احتج الاخرون اولا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك حيث ان الحايض نهيت عن
الصلوة والصوم ولا دوام والجواب منع الملازمة لان مقصود الخصم كون حقيقته في الدوام وهو
انما يقتضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة او دليل وثانيا بان النهي قد ورد تارة
للتكرار كما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا واخرى بخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون
للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك او المجاز المخالفان للاصل واجيب بان عدم الدوام في

في قول الطبيب انما يستفاد للقرينة ولولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لا ينافي تعلقه
ان يكون موضوعاً للقدر المشترك ايضاً اذا استعمل في احدى الخصوصيتين فلا يرجح نفي كلا الوجهين
مع اصل المجاز نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت مما حققناه من ان الدوام معه انما يستفاد ان
بلا احتطار امر خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلانا نمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين
كما مر واما في اصل المجاز فلان مجرد كونه موضوعاً للقدر المشترك بينهما لا يوجب لشاذ بهما عند الاطلاق
مع ان التعليل بلزوم الاشتراك او المجاز عليل كما نبهنا عليه سابقاً وثالثاً بانه يصح تقييده بالدوام
من غير تكرار ونقض او من غير نقض وهو اية كونه للقدر المشترك ورد بان المجوز جائز والتاكيد واقع
فالقيد على الاول تاكيد وعلى الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظاهر مما مر والحق ان المجاز يتجه الا انها لا
تدل الا على المطلقات نفي العموم عند الاطلاق كل من قال بان النهي للدوام والتكرار ولو من جهة
الاطلاق يلزمه القول بانه للفور فالمجاز التاخير الى حيث لا يتمكن من الترك الا مرة واحدة ومن
علم به اذ لا دليل على التوقيت وذلك ينافي وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضي الدوام
والتكرار فله ان يقول بدلالته على الفور كما نقل عن الشيخ في العدة وان لا يقول به كما نقل عن العلامة
في التهذيب ومع جهة نظر واما ما ادعاه بعضهم من ان القول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فكانه
سهو من القلم والصواب لا يلزمه القول بالفور وهذا واضح اختلفوا في جواز اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد ولا بد قبل الخوض في المسئلة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس
وهذا مما لا ريب في جواز الاجتماع عنده كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار انقسامه لله تعالى
وللصنم ورد بما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل مورد النهي تعظيم الصنم دون
السجود لئلا يختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالشخص فان اتحدت
الجهتان فان الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهي عنها او تغايرتا واعتبرت افراد النوع الاول في
الثاني ولو اتفاقاً او تعلقاً بجزئي انما ادعى جري مجرى ذلك فلا ريب في جواز الاجتماع فيه الاعلى
قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالمحال وربما شعر بعضهم فيما تتحد فيه الجهة نظراً الى كون نفس

اجتماع امر ونهي

التكليف محالاً من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه يقتضي عدم الجواز
وربما يوجه امتناع التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة وامتناع ارادة الفعل مع ارادة الترك
محال يعني ان ارادة الترك المستفادة من النهي تستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته المستفادة
من الامر ضرورة ان كراهة الشيء ومبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم
على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امراً مغايراً للارادة مغايرتهما حتى
انهم صرحوا بان الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم عندهم من تواردها الامر والنهي على شيء اجتماع الا
رادة والكراهة بل اذا لم يستلزم الاجتماع الى اختيار المكلف والا فقد اجازه من اجاز التكليف
بالمحال ومنتهى الكلام فيه في البحث الاتي وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال
نحو موضع الغناء ومن ترك الصيد الاخر فقد اتكل على الوضوح لظهور العبادة ويعبر في اجتماعهما
وحدة ومنهما فلو تعدد جاز تعلقهما بشيء واحد عندنا وان اتحدت من وقوع سواء تعددت
جهتهما او اتحدت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومامور به بعده و
سيجيء التحقيق في البحث والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء تعلق بمطلق او مقيد لانه الظاهر
من اطلاقه ولم يلزم من اجتماعهما مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مناط البحث
فاجتماع النهي بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع
كونه على وجه التخيير او الترتيب بان يكون تعلق احدهما مبنياً على تقدير المخالفة في الاخر خارج
عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعييناً او تخييراً المتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب
بالنهي التخييري تركه المتوصل به الى الغير كما بيناه في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير
عدم التوصل والسر في ذلك انه مستقل ناشئ المنع من لزوم اجتماع المطلوبية والمبغوضية والوجوب
والمرجوحية في الشيء الواحد بجهة عليه فانه يقتضيه مطلوبية الترك المتوصل به الى الواجب ورجحانه
مبغوضية ترك هذا الترك ومرجوحيته دون الفعل ومقتضيه مطلوبيته على تقدير عدم التوصل بتركه
ورجحانه ومبغوضية تركه الغير المتوصل به ومرجوحيته لا الترك مطلقاً ولا الترك المتوصل به فاختلف المورد

وقد مر توضيح ذلك في مسئلة الضد وكذا الكلام فيما لو كان النهي مبنيا على تقدير المخالفة في الامر وكان
عد هذا النوع من باب الامر بالمتنافيين اقرب من عده من باب اجتماع الامر والنهي على وجه التخيير او الترتيب
لانهما لو كانا على وجه التعيين او الاطلاق امتنع تواردهما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الامر والنهي
بمعنى طلب الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق في الترك الخاص واما اذا كان النهي عن الفعل مع
والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعزم على المخالفة للنهي فهذا مما يمنع اجماعا من القائلين بامتناع
التكليف بالاطلاق بعم فان مورد الامر حينئذ مورد النهي مخصصا وجهة فيلحق بالنوع الاول وقد
التنبيه على ذلك في بعض المباحث السابقة ثم لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم
من وجه كالصلوة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كما لو امره بالحركة ونهاه
عن التداني الى موضع مخصوص فحركه البرفان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد اوجدهما في
فرد واحد مطلقا ولعل منهما اعم وبعض المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا بين
هذا النزاع والنزاع الاتي في الفصل اللاحق حيث يختص بالقسم الثاني وقد سبقه الى ذلك غيره
وانت خبير بان قضية الادلة الاتية في المقام وما طال عنها من كثير منهم عدم الفرق بين المقامين
وسيأتي تحقيق الفرق بين النزاعين اذا عرفت هذا فنقول ان المعروف بين اصحابنا هو القول بعدم
جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متأخري المتأخرين فاجازوا ذلك
تبعا للجمهور المخالفين والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا امران   الاول ان الطلب مما يمتنع
ان يتعلق بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك ظ لشهادة العقل والعرف ضرورة
ان الامر والنهي اذا كان في هذا الفعل في طلب الماهية فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية الماهية في احدهما
من حيث الوجود وفي الاخر من حيث العدم وايضا الماهية من حيث هي ليست الا هي فلا يعقل طلبها من
المكلف حينئذ فاما ان يتعلق الطلب بالماهية باعتبار وجودها او عدمها او يتعلق بنفس وجودها
او عدمها والاعتبار الاول راجع الى الثاني عند التحقيق فلا يكون المطلوب في الحقيقة الا وجود
الطبيعة او عدم وجودها وحيث ان المطلوب في الامر وجود الطبيعة وفي النهي عدم وجودها فاذا

اتحدت

الطبيعتان في الخارج بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة في المكان المغصوب مع الغصب لزم على تقدير
الاجتماع تعلق الامر والنهي بالوجود الذي هو واحد شخصي على ما تقرر في محله وهو باطل ضرورة ان الامر
والنهي يستدعيان متعلقين متغايرين فانا لو خصصنا الفعل المنهي عنه على الاطلاق مما ينافي مقتضى
النهي عنه فضلا عن الامر به وكذا لو خصصنا ترك المامور به على الاطلاق مما ينافي مقتضى الامر به فضلا
عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلان ما تواردا عليه الامر والنهي حقيقة انما هو المقيد وهو على ما قررنا امر وحداني اذ لا يخرج
عن وحدته بتعدد القيود المتضمنة اليه فان قيل نحن نجوز ان يكون المامور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين
المقيدتين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا فلا يلزم وحدة المتعلق وتغاير القيدين وان اتحد
القيد قلنا لا يجدي في ذلك تعدد الاعتبار عما فيه لان الطبيعتين متحدتان في الخارج باعتبار كونهما مقيدتين
بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما مر وان جرد النظر عن ذلك الاعتبار خرجتا عن كونهما
مطلوبتين فلا ينفع التغاير فيه لا يقال لا نسلم ان المتعلق فيهما على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية
فان الوجود المذكور من حيث كونه منشأ لتحصيل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشأ لتحصيل الطبيعة
المنهي عنها وان اريد المغايرة الحقيقية فلا نسلم ان الضرورة تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نسلم ان المتحقق في الخارج
حقيقة الوجود الخارجي كيف وهي مما يمتنع تعلقها وحصولها في الاذهان والا لانقلب خارجا ذهنيا
في علم وان الطلب انما يتعلق بامر معقول يحكي الوجود بالمعنى العام الضروري الذي هو عرضي لافراده
الخارجية ويمتنع فيها فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطبايع الموجودة فان
انتزاع الوجود بهذا المعنى متعدد بحسب تعدد الطبايع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا المعنى من وجود احد
الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا ليس نفس انتزاعه من وجود الاخرى كذلك كالغصب
اذ المدار في تعدد الامور الاعتبارية على تعدد ماخذها ولو بالاعتبار لانا نقول قضية المغايرة الاعتبارية
فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا التغاير فيما تواردا عليه ضرورة ان ذات المضاف لا يتعدد بتعدد الاضافة
ولا ريب في ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود العيني الذي به تحقق الحقيقة في الخارج على ما

يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه وكلامنا فيه امتناع تحقق
في العقل لان الممتنع انما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجه من وجوه
الطلب به باعتباره فيكون هذا المفهوم مطلوبا لكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف فهو بهذا الاعتبار
كسائر المفاهيم بل من حيث كونه آلة لملاحظة افراده التي يصدق عليها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة
نفس افرادها التي هي حقيقة الوجود الخارجي واعلم ان هذا الدليل يبتني على اصلين ان لا تمايز
بين الجنس والفصل ولواحقها العرضية في الخارج كما هو المعروف واما لو قلنا بالتمايز بينهما فالمتعلق
فلا يتم الدليل ان الوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب
الحكماء وبعض محققي المتكلمين واما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات
الخارجية ولا حقيقة له في الخارج اصلا كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل الاول مما لا
يرتاب فيه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم وانما المنازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الامور
الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله واما الثاني فهو وان كان عند ناس من اصحاب علم المعقول لكن
لا يساعد عليه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم فيبتني الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا ان نقرر
الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هي ولا من حيث كونها
في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما هو موجود في الخارج كيف ويتعلق
سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث
خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار مورد الطلب والمنع كما في الفرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي
من حيث انه وجود خارجي ويجعله مورد الطلب والمنع ولا ريب في ان الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار
على ما اشرنا اليه في الاصل السابق فعلى تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالتشخص وقد مر فسادها
ولا يذهب عليك انه يمكن اجراء الدليل المذكور باعتبار الايجاد ايضا فان الامر يقتضي طلب الايجاد
الخارجي والنهي يقتضي طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع تواردهما على ايجاد فهو واحد شخصي
انهما يوجدان بايجاد واحد واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري لان الوجود ان نسب الى الفاعل

كان

كان ايجادا او الى الموصوف كان وجودا بل لو انتسب الى الطبيعة كان وجوبا او مبدأ الوصف الوجوبية او انهما متحدان
ذاتا مختلفان بالاعتبار وذلك لما تقرر في محله من ان التأثير عين الاثر في الحقيقة وان غايره مفهوما
دفعا للتسلسل واعلم ان في الامر امورا تلاحظ بالاعتبار ويصح نسبته الى كل واحد منها وهي الايجاد
والوجود والماهية فيصح القول بان المأمور به هو الايجاد بناء على حمل الامر على الارادة والطلب وانه الوجود
بناء على حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه الماهية بناء على حمله على تمام مدلول الصيغة عند التجريد عن ارادة
الايجاد وطلبه وهذا هو الطريق عند الاطلاق وهو بهذا الاعتبار حل للنزاع في المبحث الذي يسبق من
ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد هذا ويتفرع على الارجاع الى الامر والنهي وليعلم ان قولنا هنا وفيما سبق
ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبائع باعتبار الخارج ناظر الى ما هو محط انظار القوم في المقام من الامر
والنهي المتعلقين بافعال الجوارح والا فهما قد يتعلقان بافعال القلب ايضا كالعقائد والنيات فيكون
متعلقهما الطبائع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف الكلام في ذلك بالمقايسة الى الافعال الخارجية
ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع حسنا في المأمور به
والنهي يستتبع قبحا في المنهي عنه فاذا اجتمعت الجهتان في شيء فاما ان تتكافأ فيرجع حكمه الى الاباحة او على الاخرى
فيرجع حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان ولا فرق في ذلك بين ان يكون صدقهما على الطبيعتين
متحدتين في الخارج وتعدد الجهتين على ما هو قضية الامر والنهي فاما ان تتكافأ او يترجح احدهما
على الاخرى فكيف كان فلا يتحقق الاجتماع والذي يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح ان كانا من الامور
الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى انهما امران يثبتان للافعال الخارجية باعتبار كونها
خارجية الا ترى ان من تصور هيئة الصلوة والصوم والحج او الجهاد او الصدقة او الصلة النافع او غير ذلك
من العبادات الواجبة شرعا او عقلا او وجد حقايقها في ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا لفعل حسن
ولم يستحق به عند العقل مدحا ولا في ايامه اثرا لو وجد تلك الطبايع حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام
وقتل النفوس المحترمة او تأويل شرب الخمر ونحو ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا
ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد طبايعها حقيقة فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبائع باعتبار

الخارج مبنية للانفعال من قبيل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين ولا من قبيل ثبوت الجنسية
للحيوان والفصلية للناطق فانهما نحوان بحسب الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار
اعني اعتبار الخارج متحدتان على ما مر فيمتنع ان يتصف احدهما بالجنسية والاخرى بالفصلية لان ذلك يؤدي الى
اتصاف الشيء الواحد بمنافيه وهو مستحيل ضرورة ان الشيء الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون حسنا وقبيحا ولا
يجدي تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات
اسباب مقتضية لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا حسنا او قبيحا لان الحسن والقبح من الصفات
الاعتبارية الطارية على الطبايع باعتبار وجودها العقلي كالجنسية والفصلية فمدار المناط الحكم على الفعل
الخارجي باعتبار كونه خارجيا لحسن فلا يرد هذه النقوض بمثل الوحدة والكثرة فانهما من الصفات
المتضادة المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز انتزاعهما من موصوف
واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة كذلك باعتبارين نظرا الى المغايرة الاعتبارية كما في اتصاف
الشيء بوصفين اعتباريين وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هنا مغايرة خارجية فان الموصوف
بالكثرة نفس الاحاد المتعددة وبالوحدة الاحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احدهما ليس نفس الاخر بل يصح
السلب فاتصاف احدهما بصفة لا تنافي اتصاف الاخر بضدها كالانسان فانه يتصف بصفة الكاتبية
والجوهرية وان اخذ مقيدا بصفة الكاتبية والجوهرية وان اخذ مقيدا بصفة البياض مثلا ولا يتصف
المركب منهما بهما بل يتصف بصفة نقيضهما وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج
عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان لا فرق بين الصلوة والغصب في الخارج اذا وقعت في المكان المغصوب
ولا مغايرة بينهما فيه اصلا حتى يتصور تغاير بين الموردين واعلم ان قضية هذين الدليلين امتناع
توارد الامر والنهي المطلقين معا على شيء واحد شخصي وان تعددت الجهة سواء كانتا نفسيتين او غيريتين
مع تحقق الغير او كان احدهما نفسيا والاخر غيريا كذلك وسواء كان تعلقهما بالفعل تعلقا استقلاليا
كالصلوة والغصب او ضمنيا كاجزاء الواجب والحرام او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا
كجزء الواجب اذا كان حراما او بالعكس والوجه في الكل واضح مما مر لكن الظاهر من اطلاق الامر والنهي

في العنوان

في العنوان هو القسم الاول وتعميمها الى سائر الاقسام محتمل وفصل جماعة من متاخري المتاخرين فاما
الاجتماع في النفسيين واجازوا في الغيريين والملفق منهما مع مصيرهم الى ان النهي عبارة عن طلب
الترك المطلق ولا يخفى ان قضية ما تمسكنا به عدم الفرق ويشبه ان يكون النزاع بيننا وبينهم
بلا ثمرة لان الصورة التي يجوزون اتيانها من باب الاجتماع ويجوزونه هي صورة تحريم المنهي عنه بالنهي
الغيري والمامور به بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يلتزمون فيها بذلك مما هو
من بابه هو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما يعد فعل
المقدمة حراما نفسيا نظرا الى التجري فيرجع الى القسم الممنوع ولذا تبين لعند بما حققناه عدم جواز
توارد الامر والنهي على شيء واحد فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين موردهما عموم مطلق ا
تعين تخصيص مورد النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص وبنحو
العكس في وجه ظاهر واما اذا كان بينهما عموم من وجه جاز كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين
احدهما من دليل خارجي تعين والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي بشهادة العرف فان اهل العرف
يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالمامور به ما عدا المنهي عنه وهذا امر ظاهر لا ارتياب فيه ومن له
دربة بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين فيجب صرف الكلام عن اطلاقه على حد سائر المواضع
مضافا الى اثبات نفي الاشتغال بالمشترك مطلقا الى اصالة عدم الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بمجرد
التحريم في خصوص العبادات الى امتناع قصد القربة لتوقفه على العلم بكون الماتي به مطلوبا
والتعبد باشتغالها اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي وبما دل على حرمة التشريع وذلك
لعدم كون الماتي به مطلوبا وعبادة فيدخل تحت عموم النهي وما دل على حرمة التشريع ثم هذا كله اذا لم يكن
هناك احتمال النسخ والا ففيه تفصيل اخر والكلام فيه خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة
النهي بوجوه اخر   ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة ورد بان في ترك الواجب ايضا مفسدة
اذا تعين وهذا الوجه ضعيف لان للخصم ان يلتزم بالتفصيل الا ان يدفع بعدم القائل
ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر ولعرض عليه

الفاضل المعاصر بان النهي كالامر لا يقتضي الا طلب الترك في الجملة واحال الامر فيه الى ما ذكره
في مبحث النهي والذي ذكره هناك هو ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في
جميع الازمان فلا وفساده واضح لان المقصد يتم بالتمام الاول واما الثاني فثبوته في المقام
لغير النصب ونظايره معلوم بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بلا
لفظ النهي عليه مع انك قد عرفت مما حققناه في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايضا فتمم حمل
الدليل غير مطرد كما لا يخفى   الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها احتمال
الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالانا المشتبه فوجدنا ان الشارع
قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب وذلك يورث العلم او الظن بتغليب جهتها في ساير الموارد
وهذا الوجه ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجية الظن
المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة اللفظ وهو بعيد قيل ويمكن القلب عليه بان ترك
الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه نظر لان المستدل انما يستند
الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا
وهذا اذا ما احتج الخصم بوجوه   انه لو لم يجز لكان لوحدة المكلف اتفاقا والتالي باطل لان الاحكام
انما تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان الطبيعة التي تتعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة
للطبيعة التي تتعلق بها النهي كالغصب وايجادها في الخارج لا بشرط ممكن ولو بواسطة ايجاد
الفرد فيجب الفرد من باب المقدمة ولا ينافيه تعلق الحرمة ايضا من باب المقدمة نظرا الى كونه
مقدمة للحرام لان الواجب انما يتوقف في الوجود على فرد ما وهو كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد
المتخصص المحرم لكن حيث لا يتخلص من الترام وجوب الافراد الخاصة للتوصل بها اليه على التخيير والبدلية
العقلية يختص الوجوب بغير الفرد المحرم ولا ينافي المطلق بالامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة
المحرمة بان يكون الاتيان بها مسقطا للتكليف بغيرها لحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم
ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والفاضل المعاصر لم يتفرع

عليه

عليه نظرا الى ما نقلنا عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا
يظهر ايضا ضعف ما قاله الحاجبي حيث اجاز الاجتماع واحتج عليه بان موارد الامر والنهي متغايران
مع مصيره الى ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون الطبايع لامتناع تحققها في الخارج الا ان
يلتزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى فردين يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر وضعفه لا يخفى
والجواب عن هذه الحجة ظاهر مما مر فان الامر والنهي على ما بينا لا يتعلقان بالطبيعة من حيث
هي ولا من حيث وجودها في الذهن بل من حيث وجودها في الخارج وهما متحدان فيه فيكون متعلق
الامر والنهي واحدا شخصيا على ما مر بيانه مع ان الحجة المذكورة تشتمل على الخلل من وجوه اخر لا
يخفى على المتامل   لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في اجتماع الامر والنهي لما صح ان تتصف
شيء من العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع
الا التضاد وهو لا يختص بالوجوب مع الحرمة بل يتاتى فيه وفي الندب مع الكراهة ايضا فان
الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يتعدد في العبادة المكروهة بتعدد جهتيها حيث ان رجحانها من
حيث الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليتعدد في المقام ايضا والظهور ان هذا القدر
من التغاير ثابت فيه فينبغي القول بالجواز ايضا فان ضدية الحرمة للوجوب كضدية الكراهة
للندب وحيث يرد على البيان المذكور اشكال وهو ان العبادة المكروهة على هذا التقدير
لا يخلو اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او يتساويان وعلى الاول لا يتحقق الكراهة
وعلى التقديرين الاخيرين لا يصح ان يكون المفروض عبادة لزوال الرجحان الذي به قوام العبادة
لعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم توجه الطلب بها الا امتنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها
مقربة للقرب الى جهة حسن لا يكافئها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منها للاول في
استلزامه عدم الكراهة اجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها
كصوم الحايض فلا اشكال لانا نلتزم بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى التكلف وان
تعلق بها باعتبار وصفها فلنا ان نلتزم برجحان الفعل ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل

اعتبارين من حيث الماهية ومن حيث الخصوصية فهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار الثاني مرجوح
لكن هذه المرجوحية لا بد وان تؤثر على رجحان اصل العبادة والا للغي النهي وكان نهيا عن مباح او راجح
وهو قبيح فان كان مما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب
ترك الماهية فيختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مما لا بدل له كالصوم في السفر والنوافل
المبتدئة في الاوقات المكروهة فنقول لعل النهي عنها لغلبة جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية
على الرجحان الثابت لماهية العبادة ووضعها اياه فيكون الفعل مرجوحا مع الاعراض عن المثوبة كما يدل عليه ما
ورد عنهم من انهم عليهم السلم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عن فعلها والمعتبر في العبادة
رجحان الماهية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلا نم انه يتوقف على حصول امر والا
لما صح اكثر عبادات اهل الله لا توجب قربا ولا يترتب عليها ثوابا اصلا ان لم نقل يترتب العقاب عليها
نظرا الى عدم حضور القلب والاتيان بها فاما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب منها فانما هو
لحماية الحمى وحسم سبيل تسويل النفس والشيطان فيما هوا الهوى لفسطاط الدين فان اكثر احكام
الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ الانساب مع انه لا يدور مدارها ولعله يكفي في قصد القربة
وتحقق العبادة كون الماتي به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون
بمعنى طلب المثوبة والوصول الى رحمة الله تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون الماتي به من
افراد الطبيعة المامور بها وان لم يكن مامورا به من حيث الخصوصية على انا نقول ان لم يصح قصد التقرب
به من حيث الطبيعة او الخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او داخلا في زي المتعبدين وهذا
امر ثالث غير الامرين السابقين او نقول لا استبعاد في العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك
هذه الطبيعة واريد ان لا توجدها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك لمخالفتك
اياي في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الحاصل في ضمن الفرد ولا عبادة
اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة
في ضمن الفرد لا باتيانه اياها في هذا الفرد الخاص المنهي عنه ويسمى هذا الوصف بالشرطي وبهذا يحصل كلامه

منع

منع ما اسمه نقلناه عنه من علته عاميات قول ويتوجه عليه في مقام منع فيما نحن فيه من مرجوحية
العبادات المكروهة هو مما لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب
وهو لا يجتمع مع المرجوحية اذ الامر بالمرجوح قبيح وما ادعيه من رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد ابدا الا مع
وقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لا غير لمكان الخصوصية اذ الكلام في كون الواقع عبادة ولا ريب انه
ينافي كونه مرجوحا صرفا وايضا فالعبادة المقترنة بالخصوصية المرجوحة اما ان يكون المطلوب وجودهما
او عدمهما او وجود احدهما وعدم الاخرى فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن
كونها عبادة وان كان الثالث لزم التكليف بالمحال سيما فيما لا بدل له لا يقال هنا امران احدهما
مطلوب والاخرى مكروهة ومجرد المقارنة في الوجود الخارجي لا يوجبان لا يخرج المطلوب عن كونه
مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها وهل ذلك الا كارتكاب مكروه حال التشاغل بواجب فانهما
لا يخرجان عن الوصف الذي هما عليه من المرجوحية والرجحان لانا نقول هذا ينافي ما اعترف به القائل
المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية سلمنا لكنه في التوم في النوافل المبتدئة على ما سياتي
بان لكل زمان يسع لاداء ركعتين وظيفة مطلوبة فهل الركعتان ولا ريب في ان وظيفة كل زمان
تستلزم خصوصية ذلك الزمان والا لخرجت عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن
الخصوصية من قبيل الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو طلب للمحال وايضا لا ريب في عدم
جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي التحريمي والامر الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن
من الامتثال وانه مشترك بينهما ثم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان يق لا نم ان المطلوب في
الفرض المذكور هي الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها في الازمنة المخصوصة لا ينافي
كونها مطلوبة من حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن
يرد عليه وعلى الوجه السابق ان مورد الامر والنهي بحسب ظاهرهما الوجود الخارجي للماهية الخارجية وهما
عين الوجود المقيد بالخصوصية او الماهية المقيدة بها فيلزم ان يتوارد على الواحد الشخصي وانه مع قطع
ظهر مما قررنا فساد فرقه بين ما له بدل وما لا بدل له في لزوم الاشكال واما ما تمسك به من انهم عليهم السلم

كما لو اتى بكون تلك العبادات مما ينهون شيعتهم عنها فيشيا في الجواب عنه بالامر بها عليه فيما ذكره
في قصد القربة فنقول ما ادعيه من ان قصد القربة لا يتوقف على العلم بحصولها بل يتحقق مع العلم
بعدم حصولها غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال والا لصح عبادة
المرائي وشبهه بل اما الداعي كما هو الحق او الاخطار بالبال المقرون به ولا ريب في ان من علم عدم
ترتب اثر على فعل امتنع ان يكون الداعي له اليه ترتب ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب
القرب امتنع ان يكون الداعي لها ترتب القرب عليها واما وقوع العتق من الكافر مع اشتراطه بقصد
القربة فمبني على زعم الفاسد من تجويز حصولها حال كفره فاصدار الشارع به دليل على ان العتق
يتحقق بمجرد قصدها سواء حصلت او لم تحصل لتسهيل الامر على الناس والتخليص ولو قلنا بتحققه ممن ينكر
الالهية كان الشرط مجرد ايقاع صورة القربة سواء اعتقد بها وحصلت او لا وهذا خارج عن
محل الفرض وكذا الكلام في تغسيل الكافر المسلم عند فقد المماثل والمحرم على القول به فان المعتبر فيه
مجرد الصورة ومما قررنا يظهر فساد قوله لما صح اكثر عبادات الناس الخ وقوله ولعله يكفي وقوله مع ان
قصد القربة الخ اذ دعوى ان الداعي هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وايضا
ضرورة العقل قاضية بان الامتثال وهو اتقان الامر لا ينفك عن حصول قرب ولو في الجملة ففي
عدم حصوله في البعض اصلا غير مسموع نعم ورد في جملة من الاخبار المروية عن ائمة الاطهار صلوات
الله عليهم ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما يوهم ذلك ان الصلوة التي لا تشتمل
على الاقبال لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها بمعنى الكمال عليها يوجب القرب الوافر
فالمعنى به اكمال المقبولية جمعا بينها وبين ما دل على ترتب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل و ظ
ان ذلك ايضا من مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها اصلا وان صانته عن البعد المترتب
على تركها فقصد القرب حينئذ على هذا التقدير يعني قصد السلامة عن البعد المترتب على الترك ولا يخفى
بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشيء من معانيه على مكروه العبادة على ما ذكره فلا يتأتى من العالم
به قصده منها ثم ما ادعاه من تحقق قصد القربة باعتبار الدخول في زمرة المتعبدين انما يصح اذا كان الاتيان

بعبادة

بعبادة وقد بينا فساده ولو اكتفي بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون
عبادة اذا تعلق بها الطلب عندنا ودعوى ان المطلوب في النوافل المبتدأة في الاوقات المكروهة
ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها مجازفة واضحة واما ما عزاه الحكيم من قوله اريد هذه الطبيعة
ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فتحصيله ان للحكيم هناك ارادتين يتعلق احديهما بارادة نفس الطبيعة
وايجادها والاخرى بارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد المخصوص والنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك
الفرد ولا منافاة وفساد هذا الكلام مما لا يكاد يخفى بعد ما مر اذ تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة
من حيث هي غير معقول وتعلقها بها باعتبار الوجود والايجاد يوجب توارد الامر والنهي على محل شخصي
عند اختيار ذلك الفرد وقد عرفت فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهي خارج
عن العبادة ثم ما ذكره من انه يصح قصد التقرب باعتبار نفس الطبيعة الحاصلة فيما انطبق على محل
لان الطبيعة المأتي بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض وهي عينها فان اراد انها توجب
لفاعلها القرب فمع هدم المنع عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد نفسها اذ ما يترتب عليه القرب
البر نعما كيف يوصف بالمرجوحية وليت شعري هل انه يجيب عن هذه الحجة حتى يمكن نسبة المرجوحية اليها
باعتبارها وان اراد انها لا توجب قربا اصلا لمعارضة الجهة المرجوحة فقد عرفت ما فيه من امتناع قصد القربة
ح هذا وغاية توجيه كلامه ان يقال العبادة المكروهة باعتبار انه حكمان ضمنيان الاحكام لها من حيث
الاجزاء ومن حيث الجملة فاما من حيث الاجزاء فهي مشتملة على جهتين احديهما راجحة يترتب عليها القرب
ترتبا فعليا والاخرى مرجوحة يترتب عليها البعد المترتب على المكروهات ترتبا فعليا لكن المرجوحية التي
في الجهة المرجوحة انقص من الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذا البعد المترتب على الجهة المرجوحة انقص
عن القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه توصيفهم لها بفضيلته عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة
صرفة لا يترتب عليها الا البعد وذلك لان وصفي الراجحية والمرجوحية الناشئين من الجهتين لما تعارضا
في الجملة لوحدة تعلقهما وامتناع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط من المرجوحية ما
ساواها من الراجحية ونفى الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة لا يشوبها شيء

من الرجحان فبقي ثابتة في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبين
على الجهتين لما تعارضا استقط من البعد ما وازاه من القرب وبقي ما زاد عليه من غير معارض فهو بعد
خالص لا يجامع قرب وبهذا البيان يرتفع التنافي بين كلاميه حيث اثبت اولا ان الجهتين موصوفتان
بالراجحية والمرجوحية وصرح بعده بان بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية يتغير بل كلامه الاول على
اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان
صادفه من الجهة الاخرى ما يوجب دفعها بالكلية لان ترتب عليها امر مقطوع به كيف لا ولولاه لكان
البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لخلوها عن المعارض فرجع القرب على هذا الى تقليل البعد المترتب
على الجهة المرجوحة كما ان عدم البعد يصح ان يكون مطلوبا كذلك تقليله يصح ان يكون مطلوبا وفساد
هذا التوجيه ايضا واضح لانه بظاهره انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة
ولو بحسب الذهن وبعد التحليل ليصح ان يتصف احدهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية
وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كذلك لانها عبادات خاصة ولا تنحل الى ماهيتين
متغايرتين بالحقيقة حتى يصح تواردت تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارهما ضرورة ان الصلوة
في الاوقات او الامكنة المكروهة هي نفس طبيعة الصلوة ولا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا وانما
بينهما مغايرة في مجرد الاعتبار والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون حسن
الفعل وتجرده لو انهما من افادة القرب وعدمها منوطا باعتبار المعتبر فان اعتبره من حيث هي لا
بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبره بشرط شي اتصف بالقبح وافادة البعد والسر
فيه ان الاحكام اللاحقة للماهية لا بشرط تلحقها مع كل شرط اقترن الحق بها والا لما كانت لاحقة للماهية لا
بشرط بل للماهية بشرط عدم لحوق ذلك المنافي لها فان قيل ما ذكرتم من ان الصلوة كشرط دالجزء و
مقربة بفاصلة امتنع ان تكون الصلوة في الاوقات او الامكنة المكروهة مرجوحة غير مقربة والا فلا
يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلوة لا بشرط بل بشرط الا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوص
تلك الاوقات والامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلوة شي وتقييدها

بزمان معين او مكان معين شي اخر والاول علة للرجحان وافادة القرب والثاني علة للمرجوحية وافادة
البعد وضعفه ظ لان تقييد الصلوة بزمان معين او مكان معين ليس الا ايجادها في زمان
معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحا ومقربا امتنع ان يكون مرجوحا ومبعدا مع ان الاشكال
الذي اوردناه على قصد القربة لا يجري في دفع التكليف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد
لا يوجب قربا اصلا بل يوجب ترك البعد امتنع ان يكون داعيا له الى فعله تحصيل القرب وقصد التخلص
من البعد او ضرره انما يتصور حيث لا يكون البعد ناشئا عن نفس الفعل كما احتملناه في الصلوة
العادية عن الاقبال فلو فرض هناك قيام ما يقتضي تعلق القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان
كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كالسعادة والدين او التمام جويز فانه ترتب الثواب
على الفعل بعد تلك الغايات وتوجه رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة
من غير اشكال وخرج عن محل البحث والا امتنع قصده لما رأيناها اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو سلم
الزام المذكور وثبات الدعوى تحجرها في موضع المنع لاسيما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول
الى موضعه مع ان اختصاص الدواعي الى فعل العبادات المكروهة بالعلم الحاصل في الشرعية عند العلم
بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشرعية ووقوف على الطريقة وبالجملة فالتأمل المذكور في سلك
الاعتساف في بيان مكروه العبادة لاسيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا خاطر الى التزامها مع الحق منه
الفساد بل التحقيق على القول بجواز الاجتماع ان يقال العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احديهما راجحة ومطلوبة
الوجود يترتب على فعلها الثواب عليه والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك يترتب على تركها الثواب والقرب عليه
فان كانت العبادة مما لا بدل لها فلابد ان يكون جهة المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما في الواجبات المكروهة
وان تكون مساوية او زايدة وما فيها لا بدل لها فلا تقدم برجحان جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون
الثواب والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين على الفعل لا ان الفعل خلو عنهما
بالكلية وتنزيل عليه تركهم ثم للخاصية على منهاد قريب مما ذكرناه ما ذكره بعض من اجاد الاجتماع في حاشيته
على العضدي وح فلا يرد عليه شي من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في قصد القربة وان تحقق

عليه الاشكال لان الامر كما لا يخفى ثم ان للفاضلين في بيان معنى الكراهة في العبادة طرقا توجب الفتح في بطلان
الثاني بالمعنى الذي بني عليه الدليل — ان الكراهة في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض
للرشاش والسيل وانفاذ الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطائح ومعاطن الابل الى غير ذلك بالنواهي
الشرعية انها لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تتعلق بنفسها بدليل الا
وهذا الوجه ضعيف لانه خروج عن الظاهر من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه
وجوها — المنع من الاستقراء وتجنبه وهذا انما يجري بالنسبة الى الاستقراء الناقص واما اذا اريد
الاستقراء التام كما هو الظاهر فلا يرد عليه الا المنع من تحققه — انه يعني كراهة التعرض للرشاش
كراهة الكون في معرض الرشاش وحال الصلوة وهذا الكون بعينه الكون الذي هو جزء الصلوة
في الخارج فيلزم اجتماع الامر والنهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون
في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما سبق تحقيقه وان اعترف به بعض من عول
على الجواب المذكور كالعلامة — ان الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ لقائل
ان يقول النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة يعني لا تصل الصلوة بل يعني التعرض للغصب فيها ايضا
نظرا الى الظهور الفارق فان الاجماع منعقد في اصل الغصب على تعلق النهي فيه بنفسه بخلاف الصلوة
في الحمام — ان الحمل المذكور يوجب زوال الكراهة فيما لو امن فيه من الرشاش واللازم بعيد
ويمكن دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم زوال الكراهة بمجرد
الامن منه — ان التوجيه المذكور لا يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون
فيها منهي عنه فلا بد لهم من القول بالبطلان وهو غير معهود منهم فيكون هذا ايضا عائدا على بطلان
مذهبهم وفيه ان للموجه المذكور ان يجعل النهي فيه ايضا عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا
الاحتمال فيه على تقدير انتفاء الغرض السابق تعسف بين على ان الكون في موضع التهمة غير الكون
الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه لا ينافي الامر بالصلوة المقارنة له على ما سبق تحقيقه فلا دلالة فيه
على فساد مذهبهم — ان المراد بالكراهة قلة الثواب ونقصانه وان المراد بالنواهي التنزيهية

المتعلقة

المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد فالقلة اما ان تعتبر
بالنسبة الى عبادة اخرى غير تلك العبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها منه او بالنسبة
الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق الطبيعة اي المجردة عن اعتبار الخصوصية ومثله
ما لو اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب نقصان ثواب
الطبيعة كما قد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا يوجب شيئا منهما كالصلوة حيث لا
تكره وتصحيح هذا الوجه هو الجزء الاخير وان صحح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثالث طردا بمثل
نوافل النهار مع الصلوة في مسجد الكوفة فانها اقل ثوابا من نوافل الليل مع الصلوة في المسجد الحرام انهما
لا يوصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا وانتقاض الثاني عكسا بالافضل لترك النوافل المبتدأة و
الصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الاتي لكن لا حاجة
الى هذا التأويل وما اعترض عليه الفاضل المعاصر من ان هذا التوجيه غير سديد لانا لا نفهم من طلب
الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل وان تغايرت الجهة اذا التقدير عدم الانفراد وان كان
بمعنى قلة الثواب مجردا من طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يجري بالنسبة الى الواقع لان المطلوب اما حصول
فعله او تركه او هما معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث وجود المحذور
على ان قلة الثواب لا يصلح سببا للنهي تحريما ثم كما لو اتيت كون تلك العبادات منهيا عنها شرعا
مع ان ذلك الناقص ولحينا ما ذكره انما يستقيم فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له
بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتدأة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من الايام يستحب
الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها الا
لان كل واحد منها مستحب مستقل وما اعتذر به بعضهم من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لان الناس لا
يشتغلون في اوقاتهم بالنوافل فان اريد به ان ما يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدل من وظيفة
الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا وظيفة للوقت المرجوح
وان اريد به ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان

الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل ضعيف دفع للاشكال مع ان هذا بعيد فيما يفعل في عمره ويترتب قبل الذي
من بين الايام كصوم يوم الغدير واول يوم من رجب في السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له
هذا محصل كلامه والجواب عنه اما اولا فبانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من ان الكراهة في العبادة
بمعنى قلة الثواب فان تلك النواهي ارشاد بتجرده من معنى طلب الترك ولا يلزم في شيء من المفاسد
المذكورة اذ التعسف اللازم على تقديره انما هو بجرد مخالفة الظاهر وهو مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة
عليه ثم الكراهة بهذا المعنى لا ينافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها لتحقق الشرط الاول وهو مطلوبية
الفعل ويمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها لما استدل عليه من ان الائمة كانوا
يتركون تلك العبادات فلا نم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها كما
يستفاد من كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء وعلى مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب
الى الامام موسى بن جعفر ع من انه كان يترك النوافل اذا اصابه هم او غم فان النفس اذا اصابها هم
او غم امتنعت عن التوجه بالكلية الى الله تعالى والاقبال عليه بافعال الصلوة فجاز ان يترجح عليها ما لا
يترجح عليها في غير هذه الحالة او مثل التوصل الى قضاء ما يغفل التوجه والاقبال فانا نستبعد مثل ذلك بالنسبة
الى منسوب للامامة امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجد بما ورد من تركهم ع احيانا
لبعض الامور الراجحة مع احتمال ان يكون تركهم لها للاشتغال بدنيا للاصلاح او نحوه مما هو اهم من
النافلة واما انهم ع كانوا ينهون شيعتهم عنها فلا نم انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد
للتوصل الى البدل الافضل ولو بمثل ترك سائر العبادة عن التنجيب لشيعتهم او تنبيها على ما ذكرنا من
ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة المبتدأة في الاوقات المكروهة فنقول المراد
بالبدل ما يكون مشروعا على وجه البدلية اذ ما يعتبر فيه البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاجتهاد و
العزم وبهذا يظهر ضعف قوله وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل قوله مع ان
هذا بعيد فيما يفعل في عمره الخ فان هذا الاستبعاد انما يجري فيما اذا كان المقصود بدليته صوم يوم اخر واما
اذا كان المقصود بدليته عبادة اخرى ولو في غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما يفعل في عمره وبين غيره

واما

واما ثانيا فبانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك فان النواهي مستعملة في طلب الترك لكنها كما
هو الظاهر منها لكن نقول ان رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك
لان الترك للغير والراجح له انما يكون مطلوبا ولا يجامع نقيض حصول الغير لاحظا له اما مقصودا بنفسه بحيث
بحيث المقصد فيه في العبادة المكروهة اذا حصل به من المكلف لا ينضعف حقيقة الابدال وبالجملة
فيا العبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى الفعل الارجح وتركها على تقدير
التوصل بتركها الى فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مطلقا
فلا محيص له عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا الوجه بهذا البيان قريب من الوجه الاول او الجمع بينه
هذا وللقائل ان يقول تفسير هذا البيان ان المقصود من النواهي تركها للوسيلة الى ما هو ارجح منها
وهو فيما لا بدل له بعيد اذ معظم اخبار النهي غير مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح الذي يترجح الترك
للوصلة اليه مع ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك
لذلك لوجب البيان لئلا يوقعها السامع من غير بدل لحالي بدل دونها او مثلها في الفضل والقول بوقوع
البيان وعدم النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقتهم في مثل ذلك جارية على النقل ويمكن
دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافئ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم
يوم عرفة ثم اقول والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه لا يكون في العبادات
الا عرضية بشهادة الاستقراء ومرجعها الى المرجوحية للغير لكن لا لمطلق الغير بل الغير الذي من طبيعتها المعرا
عن اللواحق الموجبة لذلك رجحانها لذلك او والنقص بمثل الصلوة في مسجد السوق فان تركها مطلوب
للتوصل الى الصلوة في المسجد الجامع ولا توصف في عرفهم بالكراهة ولا خفاء في ان هذه المرجوحية
لا تنافي رجحانها الذاتي كما مر تحقيقه واما في المقام فانه يجوز ان يكون كراهتها غيرية وقد يتعلق كما
في صوم يوم عرفة فانا قلنا بان ابراز المقدمة والضعف عن الدعاء يوجب نقصا في رجحانه على حسب
مرة الاقتضية مجازا في الحقيقة وان كان استعمال النهي فيه على الحقيقة وان تكون نفسية بان تكون كل
من الفعل بقصد الامتثال والترك كذلك راجحا نفسيا ويكون الترك ارجح من الفعل فيحمل الكراهة

النفسية من حيث الفعل بالنسبة الى الترك في نفسه فيجوز فعل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون
كل من فعله على وجه الامتثال و تركه كذلك مطلوبا على التخيير لا البدلية بل الظاهر ان الامر في كثير من المكروهات التي
لا بدل لها كذلك و به يندفع الاستبعاد المذكور و يحسم الاشكالات السابقة و هو اوفق بظاهر كلامهم ثم لها
ولهيهم عنها و تحقيق ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه مطلقا اي سواء وقع على وجه العبادة او لا لتعلق
طلب الشارع به كذلك و هذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء الدين و انقاذ الغريق
و دفن الموتى فان في فعلها سلامة من العصيان و استحقاق العقاب المترتب على تركها الموجب له مطلقا و منها
ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط و هذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة
و الزكوة و الحج فان هذه الافعال انما تترجح اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك و كذا التروك
قد يتعلق بها غرض الشارع مطلقا كترك الزنا و السرقة و قد يتعلق بها غرض الشارع مطلقا كترك الزنا و الرفث و قد
تتعلق بها اذا وقعت بقصد الامتثال مفطرات الصوم ثم كل منهما اما ان يترجح فعله مثلا على تركه
المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا و هذا كالواجبات التعيينية و قد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضي
الا مرجوحيته دون مرجوحية الترك مطلقا و هذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر الجمع بينها شرعا او عقلا او عادة
او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق مثلا راجح على تركه المجرد عن
فعل سائر الخصال و غير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لا انه مقتضيا لها فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها
على ما عرفت بيانه سابقا في التحقيق كل واجب تخييري تتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله و تركه الخاص
اعني تركه المتوصل به الى فعل الفرد الاخر و فعل التخيير في المقام لان التخيير هناك بين نفسي و غيري و هنا بين نفسيين
كالتخيير بين الخصال و توضيح المقام ان الرجحان و المرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون
الاخر و يكون اطلاق احدهما و تقييده مستلزما لاطلاق الاخر و تقييده و هما يعتبران في جميع الاحكام
العينية التعيينية بالنسبة الحاصلة في بعض الافعال فقضية رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا عينيا
و تعيينيا مرجوحية تركه على حسبه و بالعكس و كذا الكلام في رجحان الترك المطلق فقضية رجحان ترك
مقيد عينيا و تعيينيا مرجوحية ترك هذا الترك لكان لمناقضته دون الفعل لا تنافيهما بالنسبة الى الموقع

يترجح على تركها

تحقيق

تحقيق ذلك ان في مسألة القصد و تعتبران في الاحكام الكفائية و التخييرية بالنسبة الى الفعل و هو ما اخص من
نقيضه فان المرجوحية حينئذ لا تعتبر اطلاق تركهما بل تركهما المجرد عن البدل فهو اخص من مطلق تركهما المناقض
لتركهما ثم كما يصح ان يجعل البدل لذي الواجب التخييري فعلا آخر كالعتق و الاطعام او تركه على وجه مخصوص
كالعتق و الصوم كذلك يجوز ان يجعل تركه نفسه على وجه مخصوص بدلا عن فعله مطلقا او على وجه مخصوص كما
في المندوب الراجح تركه على وجه الاباحة و لا يلزم منه تواردا الرجحان و المرجوحية على وجه مخصوص بين كل من
فعله مطلقا او على وجه مخصوص كما في المندوب الراجح تركه على وجه الاباحة و لا يلزم منه تواردا الرجحان و المرجوحية
على محل واحد لتغاير الموردين فان الترك المجرد عما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل لغير
و انما اعتبرنا في المقامين كون الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل و بين تركه مطلقا كالاغتسال
و ترك دخول المسجد راجع الى تحريم الفعل الماضي و تركه و فعل الاخر و التخيير بين الفعل مطلقا و بين
تركه مطلقا اباحة و التخيير بين الفعل على وجه مخصوص و بين تركه مطلقا كفعل النافلة متطهرا او تركها راجع الى
تحريم الفعل على غير ذلك الوجه و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الاول اعتباري و بالجملة فليس في شيء
من هذه الصور ايجاب فعل اصلا و انما المتحقق فيما عدا الثانية تكليف واحد هو تحريم فعل خاص
اذا تقرر هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال
راجحا نفسيا و يكون تركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او راجحا بل يتعين الثاني لمكان الكراهة فيكون رجحانهما
بالنسبة الى الترك المجرد عن الفعل فيصح تعلق الطلب بهما كذلك لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال
لا يقال هذا التخيير بين الفعل و الترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل
و الترك اباحة بل اذا كانا متساويين بان يمتنع فيه الواسطة و ليس المقام منه كما عرفت و مثل هذا التخيير التخيير بين
فعل و ترك فعل اخر اذا تنافيا في الاجتماع غاية الامر ان الثاني هنا من حيث الذات و هناك بواسطة امر خارج
بل كالتخيير بين الفعل و الترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالخارج المعتبر فان كلا منهما
راجح اذا قصد بهما ذلك و مثله اتمام الصوم المندوب بعد عروض المفطر و لا يبعد الحاق المكروه فان
الطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك مطلقا و لو بنى على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقيد بعد خروج عن الظاهر

فلا يضاد له الا دليل قلت لما ثبت بما قررنا امتناع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التنزيل المذكور
اقرب المحامل اليه لاستعماله في كثير من الموارد كما لا يخفى وقد صرح في مبحث الامر بما يقرب من ذلك وهو الوجه
في المصير اليه وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا بها وعليك باعطاء النظر فيه فانه بمكان من الغموض والخفاء

ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير وبالجملة خلاف الاولى فالرجحان ذاتي
والمرجوحية اضافية ولا منافاة كالصوم في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد الواجب
المخير وكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه
والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلاة الواجبة على القول الآخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي
مع الكراهة للغير كصلاة الصائم عند انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة منها الاتزار فوق القميص
للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحية
الاضافية ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم
كون شيء واحد في حد ذاته راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان معناه كون الغير راجحا بالنسبة اليه
وهذا لا يستقيم فيما اذا كان لا يرجح موازيا بالاصل الطبيعي في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه مرجوحا
بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة ذاتية ايضا ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية
لا من جهة اصل العبادة لما فانه لا اصل الحيثية لا يعتد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة
مما تكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد لو احتج على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونه
راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير انه اما ان يكون مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مطلوب
الفعل والترك معا وعلى الاول يلزم عدم المرجوحية وما يلزمه من الوجوب او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال
ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان ذلك بناء على
ما بنى عليه المجيب من عدم الاعتداد بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل نختار القسم الاخير وهو مطلوبية
الفعل والترك ولا نم لزوم التكليف بالمحال لجواز الفعل والترك قلنا لا يجدي ذلك فيما اذا اراد المكلف
الفعل واختار الفعل لفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره هو

واتضح

واتضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فكما يعتبر الرجحان في الفرض الثاني
بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يقع رجحان الصلاة في
الدار المغصوبة ذاتي ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما يتوهم من ان الفارق فهو كون الصلاة
متحدة بالغصب بخلاف الكون في الحمام فيحتمل ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فمتكلف واضح ومع
ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع على ان التمثيل
المغصوبة بل لا تصل في الدار المغصوبة خلط بين المسألة المبحوث عنها هنا وبين المسألة الآتية اذ النهي متعلق
فيه بالصلاة في الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلاة في الخارج كما هو محل البحث وما تكلف من
النقض بالعبادات المكروهة فانما هو من باب الاولوية والا فليس من امثلة البحث وان شئت التطبيق
فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة والنقض الذي يبقى في الالسنة على جواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد
باعتبار جهتين كما في قولنا صل ولا تغصب فانما هو بجواز تعلق الامر بالعام المطلق والنهي بالاخص المشتمل عليه
كما في قولنا صل ولا تصل في الحمام والمعارضة التي ذكرناها حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار
المغصوبة ولا تصل في الحمام انما هي لنقض عدم جواز تعلق النهي بالخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة
الحاصلة في ضمنه كما في قولنا صل ولا تصل في الدار المغصوبة بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام
وما ذكر في دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلاة متضمنة للتصرف الغصبي هناك بخلاف
الكون في الحمام انما يناسب ما لو كان النقض المعارضة بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل
ولا تغصب بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام ثم اعترض على قوله كما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب
الغيري بانه دعوى عين اول الكلام فانا المرجوحية بالنسبة الى الغير هي المرجوحية للغير وكذا الوجوب في
الاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب النفسي والغيري مع الاستحباب الغيري والنفسي على القولين
المذكورين فمدفوع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب النفسي انما يثبت بعد الوقت والاستحباب
انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الآخر فيجعل الاستحباب [illegible]

والنقض على القولين المذكورين مدفوع بان الوجوب التخييري على القول بالاستحباب النفسي انما يثبت
بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الآخر
فرجع الاستحباب الغيري الى استحباب اداء الفعل حال كونه متطهرا الا انه يستحب له الغسل فيختلف محل
الحكمين الا ان يقال بتوقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال الى الغسل فيتجه لما مر من باب المقدمة فتدبر
فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدونه يمتنع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن
قبيل ذلك الصلوة المكتوبة في المسجد وافضل افراد الواجب التخييري وانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي
ومن حيث كونه الخصوصية والتشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا الا لما ذكره في الفرد المرجوح
اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وهو فاقد لذلك الرجحان ما لم تكن
الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي التخيير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة و
من جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث
تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا فيما مر من اعتبار تعدد الجهة هذا محصل كلامه ومبين
مرامه ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم بان تلك المرجوحية توجب مرجوحية العبادة في ذاتها ولا يرد
عليه ما اورده من عدم الحد وتوهم الجواز ان تعتبر جهة التقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم
او يلتزم بانها اعتبار محض بمجرد كون التراجيح كما هو الظاهر من كلام الموجه ويستقيم سواء كان ذلك
الترجيح منوطا بالحصول الطبيعة في الرجحان او لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون للطبيعة المقيدة
ببعض الجهات المرجوحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى المجرد عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه
عند التحقيق الى ضعف وصف رجحانها بضميمة الخصوصية لا الى اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية فيها
فنلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة
الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك لو ساعدنا عليه او يلتزم بانها مطلوبة الفعل
والترك معا لكن مطلوبية فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه لاختلاف
الجهة فينافي ما مر بل التعدد التقدير وكون التكليف فيه على التخيير كما تلتزم مثله في الفرض الاول ومرجع

الوجه الثاني فيعد التحقيق الى الوجه الآخر ولا بد يجب عليك ان مؤدى الوجه المذكور ولا اساس على ذلك التحقيق
المذكور تصحيح الجواب على مذهبنا لا على مذهبهم واما ما اورده في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل
مع مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث ابطلنا اجتماع حكمين في شيء واحد من
جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاهما واما ما ذكره في التصحيح فيبعد تخريج المثال المذكور عليه عن محل النزاع كما
عليه غير مردود بان الداعي الى التاويل في النواهي التي تبين كونها تنزيهية تحقق موضع معلومية كراهة
العبادة مع اباحتها بخلاف ما عداها فانه لا داعي فيها الى التاويل واما ما حكاه عن بعضهم في دفع النقض
من الفرق فيتجه ان اعتبار النهي عن الغصب نفسيا او غيريا بتوقف طبيعة الغير وذلك لان الصلوة عبارة عن
جملة حركات وسكنات وهي متحدة مع الغصب بخلاف الكون في المكان فانه يغايرها فتعلق الامر بها
لا ينافي تعلق النهي بالاخرى كما ان التعلق مثله وشرعي الامثال وعلى هذا من ان كون الغصب جزء الصلوة
مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع ضعيف لانه ان
اراد ارتفاع الاثنينية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجية فهو مما لا ريب فيه كما صرح به فحول الحكماء
والمتكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا يرتاب
ذو مسكة في كون افعال الصلوة عين الغصب في الخارج اذا وقعت في الدار المغصوبة وان اراد ارتفاعها
بحسب الحقيقة في الوجود الذهني او في نفس الامر او في مرتبة التقرر او ما اشبه ذلك من العبادات التي لا يختلف
موردها الا بالاعتبار فالمنع في محله لكن لا نسلم ان ما ذكر في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار
بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان الحكم لا يتعلق بالطبائع الا باعتبار الخارج ولا تعدد بينهما
في هذا الاعتبار ثم اعلم انه ينبغي ان يحمل الاقل في قول القائل بان كراهة العبادة بمعنى مرجوحيتها
بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة من جميع الاعتبارات لا الفرد الآخر الذي هو الافضل كما مر في الجواب
السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كل ما يكون مرجوحا بالنسبة الى الغير لا يسمى مكروها الا ترى انه لا يقال
الزكوة مكروهة لانها مرجوحة اي اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها مرجوحة بالنسبة
الى المعرفة ولا يقال الصلوة في مسجد السوق مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع المجرد ذلك

وح فيكون ترك الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجوحا
لو من باب المقدمة لا عامة فيكون تركه كما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى اخره دفعا للاشكال
الوارد باعتبار اللازم والمورد فانه مرجوح بعبادة بالنسبة الى الاخرى تستلزم رجحان تركها لها ادى لو تعلق
اليه ومرجعهما الى الدفع بطريق المعارضة فلا يرد عليهما ما اورده عليه من انه فيه رجوعهما بمنع اصل الكلام اولا
واما ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور فضعيف ظاهر مما قررناه هنا وفي بحث الواجب المخير والتحقيق
ان الوجوب والندب لما ان يتحد الجهة بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول
امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك الفعل لعدم المنع منه وهذا ظاهر واعتبار تغاير الجهة
كما فعله المعاصر المذكور غير مجد في دفع التناقض لان التغاير انما هو في الجهة التعليلية دون
الحكمية لظهور ان ايقاع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الندبي عين ايقاع الصلوة
الموصوف بالرجحان الوجوبي في الخارج وقد عرفت ان الاحكام انما تتعلق بالطبائع باعتبار
وجودها ونبهنا على بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل
الواجب وهو واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فمع فساده في نفسه كما لا يخفى يوجب
الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب الواجب لا في استحباب ارادته وان اراد شيئا اخر
فهو مما لا يتحصل النظر الصحيح على ان ذلك مما احكم بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب النفسي التخييري
عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة في المسجد وكالاتمام في المواضع الاربعة او لغيره كالغير بالسرايا
للحج فيمكن تنزيله على ان معناه انه ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة في رجحانها او اكثر ثوابا
منها بقرينة تفسيرهم المكروه في العبادة بما يقابل التفسيرين ويمكن ان يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل
الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي فانه رجحان يرجح تحصيله على التعيين مع جواز
تركه لا الى بدل معه ولا يرد ان ذلك يجري ايضا فيما لا تخيير فيه بتحليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه
وذلك لان اعتبار تلك الزيادة هنا بمقابلة البدل يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا
تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل الرجحان الوجوبي فيبقى الاشكال بحاله

وان كان

وان كان الثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام
الرجحان لا يوجب الا تأكد الرجحان او باعتبار ما تقوما به من المنع من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه
الجهة ايضا لان الوجوب والندب بحيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا
باعتبارهما ولا منافاة بين الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع
من النقيض باحد الاعتبارين عدم منع خاص فلا يقتضي عدم العام اعني المنع مطلقا فجاز ان يتحقق المنع من
النقيض بالاعتبار الاخر وبيانه ان الامر يصدق على الواجب لنفسه انه ليس بواجب لغيره وذلك يوجب
ان لا يكون ممنوع الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان مستحبا بالنسبة اليه وعلى هذا يمكن ان يحمل على
الوجه الاخير ولا يرد ايضا ان الصلوة المكتوبة غير ممنوع من تركها من حيث ذاتها فهي واجبة بهذه الحيثية و
غير ممنوع منه من حيث وقوعها في المسجد اذ ليس لوقوعها في المسجد تأثير في وجوبها بل هي واجبة في ذاتها
وقعت في المسجد او لم يقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على التعيين من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه
من الرجحان وعدم المنع لانا نقول لعدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد لا يقتضي عدم المنع
من الترك الذي به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعني النفسي والغيري لثبوت المنع بالاعتبار
الاول لعل ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل
مهية المندوب النفسي لان المعتبر عدم المنع النفسي لا عدم استناده الى امر معين هذا بخلاف الواجب
الغيري ومندوبه فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتبار والسر في ذلك ان الواجب النفسي هو ما
يكون المطلوب من المكلف نفسه وهذا مما لا يعقل الاختلاف الا باعتبار [illegible] مطلوبيتها بالاعتبار
اليها والمطلوب الغيري ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يختلف باختلاف الاعتبار
مطلوبيتها بالقياس اليها [illegible] ان يكون مقدمة لواجب لامر وفعل [illegible] لاخر فيصدق عليها الواجب
الغيري والمندوب على الحقيقة ولا يصح ذلك في النفسي هذا اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع
من الترك كما هو المعروف واما اذا فسر برجحان الفعل مع الاذن في الترك اي مع كونه مأذونا في الترك
او جائز الترك امتنع الاجتماع ضرورة ان الاذن في الترك مطلقا كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه في المعتبر

المنع من ترك ح

فی الوجوب مطلقا ولا یجدی تغایر الجهة والحق الاول اسد واولی وتحقیقه ان الرجحان لما کان من
الصفات المشتملة علی المراتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الکامل رجحان یمنع من النقیض وهو
الرجحان الوجوبی والناقص منه رجحان لا یقتضی المنع وهو الرجحان الندبی واما کون ترکه مادونا
فیه فخارج عن حقیقة الرجحان ومقوماته وانما هو من المقارنات الاتفاقیة حیث لا یوجد فی الفعل
جهة تقتضی المنع من ترکه ومما حققنا یتضح الحال فی اجتماعهما مع الحرمة والکراهة واجتماع احدهما مع
الاخری فان الاول یمتنع مطلقا لظهور التدافع بین ارادة الفعل والترک معا علی الاطلاق وکذا
فیه تغایر الجهة وقد نبهنا علیه سابقا والثانی یبتنی علی جهة فیبتنی علیه الکراهة فان فرض رجحان
الترک مع عدم المنع من الفعل جاز الاجتماع لاختلاف الجهة وان فرض رجحانه مع الاذن فی الفعل لم
یجتمع واما تداخل بعض العبادات کالاغسال فلا اشکال فی تداخل الواجبات منها ولا تداخل المندوبات
منها لان مرجعه عند التحقیق والتحریر الی ان الغسل تشتمل علی نیات متعددة وبین غسل یشتمل علی تلک النیات
وهو تغایر الکل واحد من تلک الافعال فلا اعتبار علیه من حیث التحیز ایضا واما تداخل الواجب منها
مع المندوب فلا اشکال فی الغیر منها مع تعدد الغیر ولا فی الغیریة مع النفسیة کما مر وکذا فی النفسیة
منها ان جعلنا الوجوب والندب کالحقیقی للفعل مع النیة الخاصة لتغایر المورد فمحل الوجوب فی
المثال المذکور الغسل مع نیة دفع الجنابة ومحل الاستحباب الغسل مع نیة کونه للجمعة ولا ریب فی
تباین المرکبین غایة ما فی الباب ان النیة کالجزء وهو مع عدم النیة یلزم وجوبه فی ضمن احدهما واستحبابه
فی ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشکال فی شیء منها اما الاول فلان عدم المنع
من ترکه فی ضمن مرکب لم یمنع عدم المنع من ترکه لا فی ضمنه لصدقه علی ما مع ترک ما ینضم الیه فلا ینافی
عدم جواز ترکه فی نفسه او فی ضمن مرکب اخر وان جعلناهما الاحقیقی للفعل بشرط النیة کان بحکم الواجب
المخیر مع رجحان احاده فیمتنع اعتبار الندب فیه بمعناه الحقیقی ویصح اعتباره بمعنی کونه افضل واکثر ثوابا
ویمکن ان یعتبر الاستحباب بالنسبة الی تحصیل الرجحان الزاید فان الفاعل لغسل الجنابة اذا انضم
الی فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله مزید رجحان لما یتبعه من مزید صفة کالنیة وهذه الزیادة

من الرجحان

من الرجحان مما لا یمنع من ترکها ولا یلزم منه عدم المنع من ترک اصل الفعل ایضا لان ترکها اعم من ترکه
کما لو اتی به واهمل قصده وظاهر ان العام لا یستلزم الخاص فی تحققه مما فیه وبالجملة فقد اتضح مما حققنا
ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب فی هذه الموارد مبنی اما علی التاویل فی الاستحباب بحمله علی معنی
الافضلیة او فی المحل بجعل الموصوف تحصیل الرجحان الزاید فی وجه فیکون دعوی الاجتماع علی
التعدد بین توسعا او مبنی علی اعتبار التغایر فی جهتی الوجوب والندب بحیث یحقق التغایر فی نوع
التضاد للعلم باعتبار التغایر فی جهتی الفعل بان یکون الفعل الواحد باعتبار ممنوع الترک مطلقا و
باعتبار اخر غیر ممنوع الترک مطلقا کما زعمه الوجه المذکور ثم التغایر بحسب الجهة علی ما قررناه انما یجدی
فی اجتماع مثل الوجوب والندب واما اجتماعهما مع الکراهة والحرمة فلا لظهور التدافع بین ارادة
الفعل والترک معا علی الاطلاق وقد نبهنا علی ذلک سابقا   ان السید اذا امر عبده بخیاطة
ثوب ونهاه عن الکون فی مکان فخاطه فیه فلا ریب فی انه یعد فی العرف مطیعا وعاصیا باعتبار
الجهتین واجیب عنه بان الظاهر فی المثال المذکور ارادة تحصیل الخیاطة بای وجه اتفق سلمنا لکن
لا نم ان الکون جزء مفهوم الخیاطة فیختلف المتعلق سلمنا لکن نمنع کونه مطیعا والحال هذه وعرض
المعارضة المذکورة علی الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب الخصم لانه لا یرجع قوله ارادة تحصیل
الخیاطة بای وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبیعة
والنهی بالخصوصیة وهل هذا الا اعتناء الخصم ویمکن دفعه بان غرض المجیب حمل الخیاطة فی المثال
علی الاثر الحاصل بالثوب دون نفس الفعل الذی هو مقدمة لحصوله فی اصل الامر ان المراد طلب
الخیاطة بهذا المعنی بای مقدمة حصلت ای سواء حصلت بمقدمة جائزة کما لو خاط فی غیر ذلک المکان
او بمقدمة محرمة کما لو خاط فیه لا انه یجتمع الامر الغیری مع النهی النفسی لان الکون الخاص المحرم مقدمة
للواجب فیجب له ویعود الاشکال لانا نقول وجوب الواجب انما یقتضی وجوب المقدمات الجائزة
دون المحرمة لکن اذا اتی بها سقط وجوب التوصل بغیرها وصح الامتثال بالواجب فانه مسقوط
المقدمة لا ینافی مطلوبیته ذی المقدمة نعم یتجه علیه الاشکال بان التوجیه المذکور انما یستقیم عندنا

حيث لا تكون المقدمة المحرمة سببا كما مر في بحث المقدمة وظاهر ان فعل الخياطة سبب لحصولها
فلا يمكن الامتثال بالتوصل به اليها وعلى الوجه الثاني بان الخياطة كالصلوة عبارة عن افعال مخصوصة
ودعوى ان الكون جزء منها دونها تحكم واتضح انا اذا قلنا بان الكون جزء من الصلوة لم نرد به
كون المكلف اى وجوده كما قد يسبق الى الوهم فانه ليس جزءا من الصلوة ضرورة ان وجود الموضوع
ليس جزءا من العرض القائم به ولا كونه في المكان اعنى تحيزه فيه لان مفهوم التحيز خارج عن مفهوم الصلوة
كما ستنبه عليه بل نريد به الاكوان التي يكون المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه وسجوده
ولا ريب ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب وجزء من الصلوة وعلى حده بقية الاكوان
فيكون الصلوة في المكان المغصوب بجميع اجزائها الفعلية غصبا لانها عبارة عن حركات وسكنات
مخصوصة هي غصب اذا وقعت في المكان المغصوب نعم لو قلنا بان النية جزء من الصلوة كان ما عداها
من بقية الاجزاء غصبا واما الخياطة فهي غير الصلوة في كون الكون بالمعنى الاخير جزءا منها لكن
ليس النهي في الفرض عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول القائل لا تكن في مكان
كذا وهو خارج عنها وتوضيح ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل للانسان
المتحرك او الساكن فيها صفتان متمايزتان احديهما كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة لاحقة
للذات باعتبار ما اشتغله من الفضاء والاخرى كونه الحركة او السكون قائمة به ولو كان التحيز اعنى
الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدق بعض التحيز حركة او سكونا كما يصدق في المثال المتقدم
ان بعض الصلوة غصب اذ المناط في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج وذلك لا يصدق واما ما يقال
من ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول اعنى مجموع الكونين فمسامحة بل التحقيق
في حدها ما ذكره الآخرون من انه خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون امرا مغايرا للكون في المكان
مضافا اليه لا يقال ذات الحركة الخاصة والكون امران متغايران يتوقف على الكون الخاص ضرورة ان الفعل
الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر و
النهي لانا نقول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون

فيه

فيه من لوازمه فلا توقف لها عليه اصلا ومع الاغماض عن ذلك نقول انما تجب الحركة الخاصة بالوجوب
التخييري نظرا الى كونها احد افراد الواجب التخييري على تقدير حصول مقدمتها من الكون المحرم لا مطلقا و
وجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع الحرمة معه فيها فالكلام في
المقام على حد الكلام في الضد حيث يجب على تقدير حصول مقدمته من ترك الواجب المحرم مع انه لا يقتضي
وجوبه وقد مر تحقيق ذلك فان قلت مقتضى النهي عن طبيعة الكون تحريم كل واحد من افرادها
والخروج من مكان سبب للكون في مكان آخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم فيحرم الخروج منه
لحرمة معلوله قلت كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثاني كذلك سبب للتخلص عن
الفرد الاول فكما ان الاول جهة لتحريمه كذلك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة اذ النهي
تساوى نسبته الى جميع الاكوان الخاصة فيتعارضان ويتساقطان فيبقى السبب بالنظر
الى هاتين الجهتين خاليا عن الحكمين فاذا تحقق جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه به ولو فرض
كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيه ذلك جهة قبح زائدة يعرف وجهه
مما اسلفناه في مسألة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع منه للتمكن وغيره ويظهر مما قررنا انه لو
كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب لزوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة
ومع ذلك ربما اشكل الامر في مسألة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحريك اليد فيها
من خارجها الى داخلها مع ان اهل العرف لا يفرقون في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار فجوابه انا
ان قلنا بان المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار المنع من كون اصل الجثة فيها خاصة كما يشهد
عدم الاعتداد بادخال نحو اليد فيها مع خروج الجثة في حصول المخالفة ولا باخراجها مع دخول الجثة
في دفع المخالفة فيهما كان كون اليد في الدار غير محرم فلا ينافي وجوبه كونها الخياطة فيها مقدمة و
يتجه وجه آخر في الجواب عن الاشكال المذكور ايضا وان جعلنا الدار على ما بعد عنها كونه فيها
كما هو التحقيق ظاهر اختيار في انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه كان كون المجموع كونا
واحدا محرما وان ترك بعض اعضائه كاليد خارجا كان كون البقية كونا واحدا محرما فيها فردان من

الكون في رتبة واحدة من التحريم فتخيل البدل في الغرض المذكور من قبيل التسبب للاشتغال بمرتبة محرم
الى مثله وقد عرفت خلو مثله عن التحريم هذا فاذا ثبت بما حققنا امران انهما اشتغلا بان جاذا تعلق
الامر باحدهما والنهي بالآخر وخرج عن محل النزاع فلا تطابق بين المثال المذكور وبين المقام وان
اريد المثال المطابق فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاطه
فيه ولا ريب في انه لا يعد ممتثلا نعم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالخياطة حينئذ بان لا يكون عاصيا بتركها
ايضا نظرا الى حصول الغرض فاذا عرفت هذا تبين لك انه يمكن توجيه كلام المجيب بحمل الكون الذي
نفي كونه جزءا من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به
الاستدلال المذكور هذا غاية تحقيق المقام وفي الانصاف ان كلام كثير منهم لا يساعد على هذا التنزيل
واعلم انه يتفرع على ما حققناه من ان النهي عن الكون في مكان لا يقتضي النهي عن التصرف فيه لا عقلا
ولا عرفا احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من يجب
عليه طاعته شرعا صحت صلوته وكذا بقية عباداته الغير الكونية فيه ومنها ان من اجر نفسه على الكون
في مكان كان له ان يؤجر نفسه لآخر على عمل كالخياطة والكتابة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف فيه
ومنها ان من كان في مكان منهي عنه صحت صلوته وسائر افعاله الواجبة التي اوقعها فيه ان لم يرد النهي عنها ومنها
صحة الصلوة في مواضع التهمة ان بلغ حد التحريم وتقدم التنبيه عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت
جدار يخاف هدمه او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف
اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه فيه لذلك بخلاف ما لو كان فيه كونا
محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال فكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان
الى غير ذلك فان حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف بعضها على ما تحققه
من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد وعلى الوجه الثالث بان انكار حصول الامتثال با
بالخياطة مكابرة لشهادة الضرورة بخلافها ويمكن دفعه بان المجيب انما انكر الامتثال على تقدير
ان يكون الكون في مكان جزءا منها نظرا الى لزوم محال التعلق به ولا غبار عليه اذ لا يتحقق اللزوم بينهما

اوانه مبني على حمل الكون على المعنى الثالث ودعوى ان تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه مما انه تشهد عليه
ومع الاغماض عن ذلك كله فلنا ان نمنع حجية العرف في مثل هذه المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية
فيجوز تطرق الخطاء فيها الى افهام العوام غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم العارف بالحال مثل هذا
الخطاب وجب عليه ان ينبه الجاهل في مقام الحاجة على مورد الخطاء بيان ان مراده الاتيان بالفعل
في غير ذلك المكان كما يجب عليه التنبيه على سائر الشروط المعتبرة عنده مما لا صراحة للعقد فيها واعلم ان من
من فروع المسئلة ما لو صلى في الدار المغصوبة بل على مطلق المكان المغصوب مع العلم بالحرمة وقد تقدم بطلانها
على القول بعدم جواز الاجتماع عقلا وعرفا وصحتها على القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه ومنها ما
لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق المحمول نعم يعتبر وقوع بعض الافعال فيه كالهوي الى
الركوع والسجود والانتصاب منهما اما لو كان حال الاشتغال بقطعات الفاتحة فيقتضي الصحة على القولين
لا سيما اذا كان مستترا بغيره فعلى هذا لو حمل ثوبا مغصوبا حال القيام والقعود عنده كره ثم حمله قبل القيام
عند الانتصاب منه والهوي الى السجود وهكذا صحت صلوته ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب
او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع جبهته عليه حال القيام الواجب او الركوع
او وضع احد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره
ووضع اصابع يديه عليه او كان الوضع في غير حال الوجوب فالوجه عدم البطلان ومنها ما لو اذن له مالك
الدار في التصرف فيها بطريق الخصوص ونهاه عن كل شيء يحرم فاكل فيها فعلى ما اخترناه يكون اثما بفعله وعلى القول
الاخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين وقد مر نظير ذلك في مسئلة دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
الخاص ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او تصدق فيه فالوجه صحته لان نقل المال الى الاخذ او
تخصيصه به امر معنوي لا يقع في المكان والقبض والاقباض شرط في وقوع ذلك فالنهي عنهما من حيث
كونهما غصبا لا يقتضي فساد المشروط كما ياتي ... حكي عن الفاضل في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول
بانه مامور بالخروج ومنهي عنه وانه عاص بفعله وتركه وعزى ذلك ايضا الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم
الى انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية عليه والحق انه مامور بالخروج مع قصد التخلص وليس

منهياً عنه فالكونه مأموراً به لكنه عاص به بالنظر إلى النهي السابق وكان ما عزي إلى الفخر الرازي من
القول بأنه مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع إلى ما ذكرناه ثم إن المكلف في الوقت الذي
لا يتمكن من الخروج فيما بعده لا يتمكن من ترك الغصب فيه لم يصح النهي عنه لم إذا التكليف بالمحال
محال عقلاً وإن كان ناشئاً من قبل المكلف للقطع بكونه سفهاً نعم ربما يجوز أن يخرج على وجه
التعجيز والتسخير لكنه خارج من المتنازع فإذن لا بد من انتفاء النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض
الوجوه لانتفاء القدرة بالنسبة إلى ذلك وعلى ليس لا صون الخروج إذ لا قائل بعدمه ولدلالة العقل
والنقل على أنه مأمور بالخروج فهو يقتضي عدم النهي عنه ولا العاد الحد دون التكليف بالمحال
نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة إلى النهي السابق على وقوع السبب
أعني الدخول لتمكنه منه وهذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الأسباب التي لا ينفك حصولها عن حصول
أسبابها كالقتل المستند إلى الإلقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الإتيان بما يوجب من ترك
المسير وغير ذلك فإن التحقيق في مثل ذلك أن التكليف بالفعل يرتفع عند انتفاء تمكن المكلف
منها ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جارياً عليه وكذا الكلام في الأمر فإن التكليف
بالمأمور به يرتفع عند الإتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من استحقاق
المدح والثواب جارياً عليه حال الحصول لهذا وينبغي أن يعلم أن الخروج إنما يجب ويتعين إذا انحصر
سبيل التخلص من الغصب على الوجه المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب وعليه يحمل إطلاق كلامهم
وأما لو علم بحصول أحد الأسباب المبيحة للتصرف في مدة لا يزيد على زمن الخروج كما لو علم بانتقال العين
إلى المغصوب إليه أو إلى من يبيح له التصرف أو علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الآن بل يتعين
عليه المكث في وجه ولو تمكن من التخلص ببذل أو شبهه لم يتعين عليه الخروج احتج من قال بأنه مأمور
بالخروج ومنهي عنه بأنهما دليلان تواردا فلا بد من إعمالهما إذ لا مانع منهما أما العقل فليس إلا
لكونه تكليفاً بالمحال فهو ليس كذلك لصحة ما نعا الجواز إذا كان من قبل المكلف وأما العرف فلأن دلالة
لم عليه فإن قبل الخروج أخص من الغصب وتوارد الأمر والنهي على العام مع الخاص يقتضي عرفاً تخصيص

أحدهما بالآخر أعني تخصيص النهي بالأمر فإن قلنا بأنه لا يستفاد في العام من وجه قلنا لا نم
أن الخروج مورد للأمر من حيث كونه خروجاً بل من حيث أنه التخلص من الغصب وهو أعم منه من وجه
وإن المخصوص في الخروج اتفاقي فإن الظاهر أن العام الذي أفراده الموجودة في الخارج منحصرة في
الفرد بحسب العادة بل في نفس الأمر لا يخرج عن كونه عاماً في باب التعارض ولو فرض وروده
بخصوص الخروج فالظاهر من جهة كونه الفرد الغالب وهذا الجواب لم أجد وجهه لبعض المعاصرين
ووجه فساده غير خفي على المحصلين والجواب ما مر من أن التكليف بالخروج وإن كان من قبل المكلف
فالمخصص من أهل الدليل النهي لكونه ظنياً مستنداً إلى الحجة ما ظاهر احتج من قال بأنه مأمور بالخروج
لا معصية عليه بما ذكرناه من استحالة التكليف بالمحال وجوابه أن ذلك إنما يقتضي عدم المعصية نهي
مقارن لا عدم النهي سابق كما بيّنا فإن المكلف منهي قبل الدخول عن جميع أنحاء التصرف في ملك
الغير بغير إذنه ومنها ما هو غاية الأمر أن النهي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة إلى المدة التي لا يتمكن
من الترك فيها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصياً بالأمر لو صح ذلك لزم أن يكون الخروج طاعة وهو
مح لأن الطاعة والمعصية أمران متنافيان بالضرورة فيمتنع استنادهما إلى شيء واحد وتواردهما
على محل واحد لأنا نقول إن أريد أن الطاعة والمعصية متنافيان من حيث نفسهما فممنوع لأن معناهما
موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وإن أريد أنهما متنافيان من حيث
أضيفا إليه من الأمر والنهي فممنوع أيضاً لأنهما إنما يتنافيان إذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن التكاليف
وقد بيّنا أنه من الأمر غير زمن النهي وتوضيح المقام أن ترك الغصب مراد من المكلف بجميع أنحائه
التي يتمكن من تركها إرادة فعلية مشروطاً بقاؤها ببقاء تمكنه منه وحيث إنه قبل الدخول يتمكن من ترك
الغصب بجميع أنحائه دخولاً وخروجاً فترك الجميع مراد منه قبل دخوله فإذا دخل فيه ارتفع تمكنه من
تركه بجميع أنحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه وهو مقدار خروجه مثلاً فيمتنع بقاء إرادة تركه كذلك
وقضية ذلك أن لا يكون بعض أنحاء تركه مطلوباً فيصح أن يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي من العقل
والنقل فقد تعاضدا على أنه ليس ذلك إلا التصرف بالخروج فيكون الخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول

وما بعد حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به فهما
غير مجتمعين حتى يلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب
باعتبار الحالين ثم على المذهب المختار هل يصح منه الصلاة المندوبة وما بحكمها موسعا حال الخروج و
ما بحكمه وجهان من انتفاع الخروج عن تقصير فرق بذلك المدة ومن انها كانت مطلوبة العدم وقبل الدخول
فلا تكون مطلوبة الوجود بعده والا لزم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال
وهو مع لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمتنع تلاحقهما بمحل واحد باعتبارين والمتجه هو الاول
والجواب عن الثاني ان تأثير النهي في البطلان مشروط ببقائه ومع انتفائه ينتفي موجب البطلان
فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم ربما امكن الاشكال في الصحة باعتبار تقريرها لطاعة الامر به على الخروج
والتحقيق في المقام الخروج لا به هي عليك ان فرض المسئلة في توسط الارض المغصوبة من باب
المثال والا فالكلام يجري في نظايره مما لا يحصى كنزع الثوب المغصوب واخراج الاله من فرج
الزانية ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك . اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه
الى اقوال ثالثها يدل في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وغيره الى المحقق ايضا
ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من اثبتها شرعا ولغة ومنهم من اثبتها شرعا ونفاها لغة واختاره
الحاجبي وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل فاثبتها في العبادات لغة وفي المعاملات
شرعا ان تعلق بها لعينها كبيع المنبذ او لصفتها اللازمة لها كبيع الملاهسة والمنابذة ونكاح الشغار ونفيها
في غير ذلك مع ذهب شاذ الى انه يقتضي الصحة ولا بد اولا من تحقيق المعنى المتنازع فيه وتحرير محل النزاع
فنقول العبادة قد تطلق ويراد بها الهيئة المخترعة في الشرع المتقرب بها وبعبارة اخرى ما يتوقف
صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالطهارة والصلوة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا كالصوم
وقد تطلق على كل ما وقع على وجه التعبد به سواء كان امرا مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء الدين
والوفاء ودفن الاموات والمعاملات ان لم يجز اذا قصد بها القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى
الاول وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة

الخ

الاخص الخصال المصلحة فيها في الامتثال به نهيا ونحوه كالطهارة وطردا بالواجبات التي ليست بعبادة
ولا يحصى مصالحها في شيء كوجوب توجيه المحتضر الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العقود
المفتقرة الى ايجاب وقبول وهي التي لا يقع صيغتها الا من شخصين ولو بالقوة كالبيع والصلح والاجارة
والنكاح وقد تطلق ويراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا وهي التي يقع صيغتها من شخص واحد كالعتق
والطلاق والمناسب للمقام تفسير العبادة بالمعنى الاول ليستقيم اعتبار الصحة والفساد فيها من غير تعسف
والمعاملة بالمعنى الثاني لعدم اختصاص هذه المباحث فيها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد وصفان
متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات اخرى واختلفوا في تحديدهما باعتبار الاول
فالمتكلمون على ان صحة العبادة موافقتها لامر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الاعم ليتناول
صحة المندوب ويتناولها ايضا والفقهاء على انها عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وكان المراد بالاسقاط
منها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاها لتعلق الامر بالقضاء والا فلا ثبوت لها حال الفعل
حتى تسقط فسادها على الاول لمخالفتها لامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها القضاء وقد اشتهر
بينهم ان هذين الحدين يتفارقان في صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة
على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويشكل بان العبرة في الموافقة
ان كان بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تقتضي على حسبه وان كان
وان كان العبرة بالامر الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها في شيء من الحدين وهو ظاهر وكذا ان اريد
بهما ما يعم القسمين وغاية ما يمكن تكلفه في المقام ان يحمل الامر في الاول على الاعم من الامر الظاهري
والواقعي ويعتبر الاسقاط في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا وكان منشأ اختلافهم في
ذلك اختلاف محل انظارهم فان الانسب بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال
به ولو في الجملة وعدمه والانسب بمقاصد الفقه البحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا
واعترض على الحد الثاني للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا قضاء له كصلوة العيدين لان الاسقاط فرع

الثبوت ولو في الجملة وان اريد به ما يختص بصورة السقوط بعد عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلا ففيه
مع عدم مساعدة اللفظ عليه فساد حديهما طردا وعكسا بفاسديهما واجيب ثانيا بان المراد بالقضا
ما يتناول الاعادة واخرى بان المراد ما اسقط القضا على تقدير ان يكون له قضا، وكلاهما ضعيف
اما الاول فلانه مع اشتماله على خلاف الظاهر الاصطلاح غير مصحح للحد لبقاء الاشكال بصحيح العيدين عند
ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المبتدئة وما يحكيها ولو عول على التاويل المتقدم
اتجه الاشكال بفاسدة المذكورات واما الثاني فلانه لو تم فساده لعدم مساعدة اللفظ لا يقصر
عن فساد اصل الاشكال فالاولى تحديدهما على طريقتهم بموافقة العبادة للامر الواقعي او باشتمالها
على ما يقتضي الامر اشتمالها عليه والفساد بما يقابله واما المعاملات والمراد بها ما يتناول الايقاعات
ايضا فصحتها عبارة عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعا كتملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة
والبضع في النكاح ووقوع البينونة في الطلاق والحرية في العتق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى
عدم ترتب ذلك عليها والتحقيق ان معنى الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي
من احكام الوضع وهو ظاهر من البيان المتقدم ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الا
والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اما اولا في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك
فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما
اذا تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع
هناك فيما اذا كان بين الموردين من وجه عموم وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق غير مستقيم وقد
التنبيه عليه واعلم ايضا ان من قال باقتضاء النهي للفساد اراد اقتضاءه من جهة النهي كما هو ظاهر
عنوانهم ونص بعضهم ومن قال باقتضائه الصحة اراد ترتب ضمنها من جهة المادة وما لمتعلق لا على الفعل
المنهي عنه كما ينادي به حججهم لا من جهة نفس النهي فما اورده بعض المعاصرين على هذا القول من ان
النهي حقيقة في التحريم وليس في ذلك ما يعين الصحة ولا مستلزما لها فلا شيء من هذم النقطين ان لك
ثم قد يتخيل ان النزاع في المقام مختص بصيغة النهي بل يجري فيما دونها يجري مجراها كلفظ التحريم

في قوله

في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة في العنوان لعارد على سبيل التمثيل وضعفه لان المفهوم
اسناد التحريم الى المذكورات بتحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن لدلالته
على نفي ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقدكن
وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد غير واضحة ونحو النزاع المعروف البيع غير ظاهر اذا عرفت هذا
فالحق ان النهي في العبادات يقتضي الفساد عقلا ووضعا وعرفا لغة سواء تعلق النهي بها لنفسها او لغيرها
لكن الجزء في الثاني ترتب الغير يكون النهي غالبا واما في المعاملات فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا نعم يقتضيه
بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة فيستفاد من النهي ح نفي الاثر فقط
او التحريم بالعكس الى ترتب الاثر فيتوارد على صورتي التشريع بقصد شرعيتها او على صورة قصد المعاملة
منها معاملة المعاملة الصحيحة يحرم بحر ما قصد بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عند الخصوص
الصحيحة كالفاظ العبادات فاذا استظهرنا من تعلق النهي بمعاملة فسادها فلا ينبغي ان يراد من لفظها في ذلك
الاستعمال فاسدتها مجازا ان لم يكن جعل الفساد بدلالة النهي ولا ريب ان فاسدتها المشتملة على قصد
الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب من فاسدتها المجردة عنه فيتعين الحمل عليه وان كان جعل الفساد
بدلالة النهي فالتقريب اوضح فيرجع مفادها النهي ح الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم
ترتب اثرها الشرعي المقصود بها عليها ثم لا فرق بين ان تكون الخصوصية حينئذ ناشئة من حقيقة احد الطرفين
كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احدهما كبيع المجهول او من وصفيهما كبيع المجهول بالمجهول
وان تعلق بها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها مشتملة على تحقيق محرم [illegible] وان كان النهي
نفسيا فلا يقتضيه عرفا ايضا فيختص النهي ح للتحريم وما نقل عن الابري من نقل الاجماع على عدم فساد
المعاملة اذا كان النهي عنها لامر خارج وبما يرشد الى ذلك في النوع الاول البيع في المكان المغصوب
مثل ذبح الحيوان المغصوب او الذبح بالالة المغصوبة او في المكان المغصوب وهذا بخلاف بيع المغصوب
والفرق ان النهي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة مخصوصة لتعلقه ببيع المغصوب بخلاف الاول فان النهي
لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة مثلا بل باعتبار كونه غصبا او بعبارة اخرى مثلا [illegible]

عند التحليل في الاول نفس المقيد وفي الثاني نفس القيد وان اتحدا في الخارج ولم يتمايزا فيه وهذه النكتة
ثابتة عقلا عند من تدبر وكذا لو نذر ان لا يبيع الا كتانا فان تعلق النهي به ليس لكونه بيعا للكتان ومثله النهي
واليمين وما شبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به للمصلحة الى الفريضة او لحاظها
على ادائها ولو على سبيل الحكمة لنا على عدم ثبوت الاقتضاء في العبادات ان صحتها بمعنى مطابقتها للامر يتوقف على
تعلق الامر بها او تعلقه بجهة على تقدير النهي عنها ممتنع ضرورة ان كلا من الامر والنهي يستدعي وجود اشتغال
المورد الاخرى على ما مر في الاصل السابق ولا يذهب ان المطلق عين المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة
الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة
بينهما فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود الماهية او ايجادها لا نفسها على ما سبق بيانه وظاهر ان المطلق
والمقيد يوجدان في الخارج بوجود واحد ويوجدان بايجاد واحد فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد
شخصي هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة
للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صح
لزم تواردهما على موضوع شخصي وهو محال بل نقول اذا ثبت عدم جواز الاجتماع في المسألة السابقة مع تغاير
الموردين فيها بحسب الذات والحقيقة اذا ثبت عدم جوازه في المقام بطريق الاولى اذ لا تغاير بين الطبيعتين
هنا الا بحسب صفتي الاطلاق والتقييد ثم لو سلم ان المطلوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة
من حيث هي فغاية ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان متعلقهما
في البحث السابق طبيعتين متغايرتين فربما امكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في
حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهنا وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان
ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان الماهية التي لا يلاحظ معها شيء من الاعتبارات هي عين
تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليهما يوجب تواردهما على موضوع واحد
غاية ما في الباب ان يكون تعلق النهي بها مشروطا بلحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق
ولنا على نفي الاقتضاء في المعاملات عقلا ان صحتها ترتب اثارها عليها من انتقال الثمن والمثمن في البيع و

عبارة صحيحة

المنفعة

المنفعة واجرتها في الاجارة وارتفاع الزوجية في الطلاق الى غير ذلك وتوهم ان ترتب تلك الاثار لا ينافي
مبغوضيتها المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب والحد على القتل وجرح الجرح وحرمة المحرم على حصول
صور الزنا وغير ذلك ولنا على الاقتضاء شرعا فيما مر ان المفهوم من اطلاق النهي هنا انما هو نفي الاثر ولو
بالفحوى كما يرشد اليه التدبر في نظائره كنواهي الطبيب عند معالجته الادوية والمعالجين ونواهي
كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فانه يفهم من تلك النواهي نفي الاثر عند حصول
الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها في
ان الحكمة الباعثة عليه هي الفساد وقد تقرر ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة كون التحريم الذي
هو مفاد النهي مستلزما للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل غير لفظي
كالاجماع والعقل لم يحكم بالفساد وان قد ظهر وجه في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا
دليل على اعتبارها نعم لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب لفظي ظاهر فيه اتجه الحكم به ومما
حققنا يتضح فساد ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل لا تصل في الحرير بصورة
العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل فكذا لازمه وهو الفساد وجه ضعفه انا لا نثبت
الفساد لكونه لازما للتحريم بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد فلا فرق
بين قولنا لا تصل في الحرير وبين قولنا لا تصل في الحرير لان الصلاة فيه فاسدة الا في الظهور
والصراحة فكما ان دلالة الثاني على الفساد لا يختص بصورة العلم فكذا الاول ومن هنا ترى انهم
يحكمون ببطلان المعاملات التي يتعلق النهي بها حيث يتجه لا لقاعدة البطلان وان حصل حال
الجهل بالموضوع او الحكم وكذلك الاوامر التي تقع في هذا السياق فان المفهوم منها الصحة وان تحققت الجزئية
او الشرطية اخرى وهذا مما لا يكاد يخفى على من له ادنى تدبر بالمحاورات ولنا على انتفاء المقتضي فيما
لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا نفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم على ما هو
الاصل وهو لا يقتضي نفي الاثر لجواز ترتبه على الحرام كما مر حجة النافين مطلقا لا لزومه لغة وشرعا انه لو
دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة واللازم منتف اذ يصح ان يقول الحكيم نهيتك عن البيع الفلاني

لكنك لو تعقلنا ثمة تحصل بها الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة الى القسم الاول من
المعاملات اذ الظاهر قد صح تخلافه وما لمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم التناقض
على تقديره ظاهر جلي واحتج المفصلون بمثل ما على نفي الدلالة في العبادات تعقلا بان الاوامر انما تتعلق
بالطبايع من حيث هي فلا منافات تعقلا بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين
مبغوضية المقيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين وعلى ثبوته شرعا بان اهل العرف يفهمون من تلك
النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبايع المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل
خطاب الشارع عليه كما هو الشان في سائر خطاباته وجوابه واضح مما قررنا فلا نطيل بالاعادة وقد
يستدل على جواز تعقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي هو المركب وهما متغايران وهذا فاسد
اما اولا فلان مورد النهي انما هو المقيد وهو ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه كما هو
الواضح ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب ليس نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان
ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان المغصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة
الى الصلوة وتقييدها بالمكان المغصوب بعيد ان التقييد امر اعتباري يتبع جعله جعل الصلوة
فيمتنع ان يخالف حكم جعل مثل هذا المركب لجعل المقيد وهكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس
وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان النهي هنا عن المركب فلا ريب بان المنهي عن المركب
نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بيناه في مبحث المقدمة فيلزم على تقديره جوبه فوارد الامر
والنهي المتعينين في الجزء وهو واضح الفساد كما في صورة البحث لعكس حجة المثبتين لها انهم يحتسبون الشرع
اللغة امران انه علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقه
وذلك اجماع منهم على دلالته على الفساد ان الامر يقتضي الصحة لدلالته على الاجزاء بكلا معنييه
والنهي نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد اذ النقيضان مقتضاهما النقيضان والجواب
عن الاول ان الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها
معاملة او لا لنفسها فان الخلاف فيه ظاهر معروف وما لتزامهم بالفساد في مواضعه لا يوجب ان يكون

مستفادا

مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند آخر من ضرورة او اجماع او غيرهما وعن
الثاني بالمنع من لزوم اختلاف احكام المتضادين اذ قد يشتركان في بعضها كالسواد المشارك للبياض
في العرضية واللونية والوجود ونحو ذلك واجاب الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم ابعد تسليم
الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضيها ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد وفيه نظر لان ذلك نفي للاقتضاء
لا اثبات للتناقض في المقتضي كما هو مقتضى تسليم الحجة لا يقال ان نقيض النهي الصحة فعدم اقتضاء عدم الاقتضاء
والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقتضى ايضا لانا نقول ليس اقتضاء المقتضي
للمقتضي باقتضاء مغاير له لاتسلسل ولا مضاد ربان تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمتنع كما وقع من البعض
في نظائر المقام غير مسموع والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان ذلك بناء على تفسير الحجة تسليم فلان التناقض
لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما بهذا البيان كيف والتقدير انهما متشاركان في اقتضاء الاقتضاء
المفصلون بين اللغة والشرع على اثبات الاول في ان فساد الشيء عبارة عن انتفاء احكامه ولا دلالة للفظ
المنهي عليه والجواب ان ذلك انما يتجه في المعاملات واما في العبادات فالامر في حجة القول المختار وعلى
ثبوته شرعا بوجهين انه علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد والجواب
عنه ما مر انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمة يوجبه للصحة والثاني باطل لان الحكمتين اما ان يتساويا
فيتعارضا ويتساقطان فيكون فعله على حد تركه ويمتنع النهي عنه لعدم حكمة فيه واما ان يترجح حكمة احدهما
فامتناع الآخر اولى لامتناع حكمته مع ما فيه من تفويت القدر الزائد من حكمة الاخر وهي حكمة مخصوصة لا معارض
لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها وحكمة الامر فيها تعارض حكمة النهي
فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب آثارها عليها لا تنافي حكمة النهي
عنها لجواز ان يترتب على محرم اثر شرعي هذا ان اريد بالحكمة الحكمة الموجبة لثبوت الحكم كما هو الظاهر وان اريد بها الحكمة
الموجبة لرجحان الفعل باعتبار ذاته فانها ممنوع والمسلم من ثبت ذلك المنع على فساد المعاملة شرعا انما
اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع محصله الى وجوه الاجماع ووجهه بان نرى الحاق المتدينين والمتشرعين
على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجهين مستندين في ذلك الى مجرد تعلق النهي بها ولم يعلم

مستند سواء اذ لو كان لوقفنا عليه بعد مرور فى امثال المقام بعد الفحص يقضى عادة بالعدم لكثرة المسائل
وعموم الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم فى ذلك الى الاجماع والمقطوع به مدفوع بان الكلام فى دليل المجمعين
ولا ريب انه غير الاجماع وغير المقطوع به لتاخرهما عنه فى الوجود ولهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يدل
النهى على التحريم وهو لا يدل على نفى اثار المعاملة باحدى الثلث فتعين ان يكون شرعية مستندة الى نقل
الشارع له فى خصوص المقامات الى ما يقتضى الفساد او يستلزمه والجواب ان استناد الكل فى الكل بالفساد
الى حجة [illegible] غير معلوم خلاف القران لم يكن خلافه معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند فى ذلك
لا يقضى عادة بالعدم لجواز كونه دليلا واحدا عاما للموارد ولم يصل الينا وانما يستبعد عدم الوصول اذا تعدد
الدليل بحسب تعدد الموارد مع ان الدليل فى جملة من الموارد معلوم كقوله تعالى الربا الذين ياكلون الربا
الاية وقوله تعالى لا تاكلوا الربا وقوله فى بيع الخمر ان الذى حرم شربها حرم ثمنها وقد ورد فى اخبار عديدة ان ثمن
الكلب الذى لا يصطاد به وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن المشتراة اجر الكاهن والربا ومهر البغى
سحت الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع على ان الوجه الثالث وهو الاجماع على انه عمدة دليلهم على المقام قد
عثر عليه فكيف يدعى انهم لم يعثروا على دليلهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها فى مقام الحكم بالفساد وكانهم
اثبتوه بغيرها وهو كما ترى مع احتمال ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير
الاجماع ان اراد دليل المجمعين ممن تقدم على قدماء من اصحابنا غير الاجماع فممنوع لجواز ان يستند اجماعهم الى اجماع اخر
وان اراد ان دليل المجمعين فى الصدر الاول غير الاجماع فمسلم لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف ليستعلم
ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهى او غيره على ان مستندهم لو كان نفس النهى فلا ريب فى انه لا يخفى المسامحة
مع انا نرى لاصحابنا قاطعين به فى اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظنى بل الظاهر انهم تمسكوا فى
ذلك بظاهر النهى فى ذلك ليس من جهة كونه منقولا فى عرف الشرع اليه لما عرفت من ان هذه الدلالة ثابتة
فى نهى الطبيب وغيره من ارباب الصنائع ولا قائل بالنقل فى عرفهم ايضا وبالجملة فالنهى الوارد فى امثال هذه
الموارد ان تعلق بالمهية المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد
منه ما يعتبر القيد من صحتها حيث يتحقق ثبوت الصحة للطبيعة كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو

كما توهم

كما توهم ما يصلح جزءا لها ومن الامر بها مقيدة بالقيد عند فعلها اشتراط الصحة به مع ان اجلة الاعلام جعل الامر
فى تلك الموارد الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظاهر ان المستفاد من الامر والنهى فى مثل ذلك
ليس الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح او ترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه فى صنع الادوية
والمعاجين وان تعلقتا بمن له اهلية الايجاب والتحريم فى حقه كالمملوك ثم اعترض على الدليل المذكور بان
كلام الفقهاء فى النهى عن المعاملات مضطرب لانهم تارة يستدلون بالنهى على الفساد وتارة يصرحون بان النهى
عن المعاملة لا يقتضى فسادها واجاب بتنزيل التفصيل المذكور بان المصرح بالنفى ان كان ممن يذهب فى المسئلة
الى نفى الاقتضاء مطلقا فتصريحه به فى بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفى فى اصل المسئلة وان
كان غيره كان ذلك قرينة واضحة على مصيره الى التفصيل فى ذلك وان نقض الفساد عنده فى بعض الموارد فى
بعض والذى يظهر بالتتبع فى موارد الاثبات انه يثبت الاقتضاء حيث يتعلق النهى بعين المعاملة او بجزئها
لا بامر لها او ينفيه فى غير ذلك وقد يجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهى على الفساد حيث يجد دليل الصحة
مقصورا على صورة الحل كما فى البيع لقوله تعالى واحل الله البيع واما حيث لا يكون مقصورا عليها فيمنع من دلالته
فيه على الفساد كبيع الغاصب لعموم ما دل على حليته الذكى كقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه كوطى الحائض
لعموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطى كقوله تعالى ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم
وضعفه لا ان دليل صحة البيع لا ينحصر فى دليل حليته بل يتناوله عموم الامر بالوفاء بالعقود كما يتناول غيره
من سائر العقود ولا يذهب عليك ان التنزيل الاول ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة
لتعلق النهى بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول او البيع بالمجهول وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون
القبض وبيع الابق بدون الضميمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر فى محله الى غير ذلك
فلو تعسف بان تلك القيود لازمة لتلك المعاملات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان
الحال فى الوصف الغير اللازم ايضا كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء
كان القيد لازما له ومن هنا يظهر ان التفصيل المذكور مما لا محصل له الا ان يعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى
مهية المعاملة فقط انه غير متحقق فى الامثلة التى قررناها من بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ولا فى غيرها

وان اعتبر لزومهم بالنسبة الى الصنف او الشخص منها لزم ان يكون جميع الاوصاف كذلك لزومها للصنف المتصف
بها بل الاقرب انه تحريك كلما تم على ما اخترناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشيء لسبب
حكمة داعية اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن
قرينة تدل على غيرها كما في الطبيب لما مر جميع ما اخترناه من التفصيل فان الظاهر من النهي عن معاملة عند
عدم القرينة تعلقه بها لنفسها من حيث كونها تلك المعاملة نعم قد يستظهر من قرينة مقال او شهادة
حال ان حكمة النهي امر غير الفساد كالنهي عن بيع البيع وقت النداء فان الظاهر بقرينة المقام ان
الحكمة الداعية اليه النهي لصلوة الجمعة وعدم التشاغل عنها بالبيع ونحوه فلا يستظهر منه الفساد
اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة المذكورة عليه فينتفي ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم ما دل على صحة
البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا تشرب هذا
المعجون في وقت كذا فان لم يقبل البث في ذلك الوقت حاضر فانه لا يفهم منه عرفا انه بعد صنعه في ذلك
الوقت لم يترتب عليه اثاره بخلاف ما لو قال لا تصنعه في وقت كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه
عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يخل بترتب اثره عليه وانما اعتبرنا اسناده الى الطبيب على الخاطب لئلا
يفرق بين نواهيه ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف والتحريم فيتعين نواهيه للارشاد
والدلالة على الفساد بخلاف الشارع ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد
فضلا عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكفي نقل جماعة كون النهي
منقولا في عرف الشارع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا يعارضه نقل الناس
لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في المقام من الاجماع وقد مر الجواب بان التعويل على النقل
مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعلام الحال فيها بالبحث والفحص لانقطاع مداركها
هنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جوازه في
غير ذلك بل الظاهر ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولو ذلك لا كتفي علماء
الاصول في مباحث الالفاظ بقول غيرهم فيها فلم يتكثر بينهم الاقوال ولم يحتاجوا الى تجشم الاستدلال

ولا خفاء

ولا خفاء في ان المقام من القسم الاخير فان مدلول الخبر على ما اعترف به انما هو نفيها لا الفساد
وتحقيقه ان ذلك لا يساعد على مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع ظاهر
جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن
سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة
وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع
انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي رواية اخرى بعد ان ذكر حكمه بصحة
نكاح العبد مع لحوق الاجازة فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما
اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى
عليه من نكاح في عدة وشبهه وجه الدلالة ان لو لا تبيين دلالة ان نكاح العبد بغير اذنه انما
لم يفسد مع لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه فانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي
من اقسام المعاملة يوجب الفساد فان قيل كيف اثبت على العبد عصيان السيد بمجرد عدم الاذن مع ان
عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان وايضا عصيان السيد يستلزم عصيان الله حيث اوجب
على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفى الاخر قلنا اما الاول فمدفوع بانه يمكن تنزيل العصيان
بعنوان المنع من النكاح فالمعنى انما عصى سيده على تقدير صدوره منه ويمكن تركه على اطلاقه تنزيلا للعادة
منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا باقدام العبد على مثل هذا الامر بدون
الاذن واما الثاني فقد اجيب عنه تارة بتنزيل العصيان بتعلق النهي انه لم يعص الله وانما عصى حيث لم
السيد واقعا مع لحوق اجازته في تنزيل عصيان السيد على عصيان في الظاهر قبل وقوع الاجازة واخرى
بان المراد بالمعصية المنفية المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية
السيد لمعصيته تعالى واختار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد عليه بقوله ع في الرواية الثانية
ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معتبرة منصور بن حازم عن ابي عبد
الله ع في مملوك تزوج بغير اذن سيده عاص هو قال انما عاص لسيده لولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه

حرام قيل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد في من طلق ثلثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف
كتاب الله رد الى كتاب الله وبعضها من اخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله وسنة رسوله رد الى
كتاب الله وسنة رسوله وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وجه الدلالة
انها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد كل شيء خالف الكتاب والسنة اليه اي رده بالبطلان الذي
يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها بالبطلان اليه ولو
لا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له والجواب اما عن الروايتين الاولتين فبان الظاهر
من العصيان فيهما بقرينة المقام الاتيان بما لم يمض او لم يرض بحجته فالمراد ان العبد لم يات بنكاح لم يمضه
الله تعالى او لم يرض بحجته على تقدير الاجازة وانما اتى بنكاح لم يمضه السيد او لم يرض بحجته على تقدير
عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي وعلى ما قررنا
حكم بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد
وهو غير حاصل حال المنع ويؤكده قوله فاذا اجازه فهو له جائز فان المراد اذا رضي بحجته فهو له صحيح
على ان الرواية الثانية ضعيفة ولا تصلح حجة للتعويل على الزام المخالفين فان الحكم بصحته على ما
صرح به في رجال العامة والظاهر ان ابراهيم النخعي شيعي وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا دلالة
للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزل فحملها على التفصيل الذي ذكره ليس
باولى من حملها على تفصيلنا المختار واما عن الروايات الثلث فبانها لا اشعار لها بالمقصود
لعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من القلم واما عن الروايات الاخيرة فان الظاهر المخالفة فيها المخالفة
في الحكم الوضعي بقرينة ما ذكر فيها من الامثلة كالطلاق بدعة ولا شهادة وتطليق المطلقة ولو سلم ان
المراد بها مطلق المخالفة فليس في رد ما خالف الحكم التكليفي لها ما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد ذلك انها
عليه فيكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من الفسق والتعزير و
الالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى رده بالبطلان اليه في محل المنع اذ لا شاهد عليه هذا والمعتمد في الجواب
هو الاول واحتج من قال بدلالة النهي على الصحة بان المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم

ان المنهي

ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك
والدعاء وايضا لو لم يصح لكان ممتنعا فلا يكون في النهي عنه فائدة والجواب اما اولا فالنقض بمثل قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه فيهما لا يقع صحيحا اجماعا
واما ثانيا فبالحل بان يكون النهي مخصوصا بما ان النهي تجريد عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة ويكون معنى
لا تنكحوا لا نكاح ومعنى دعي الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا واما في المنهي عنه بمحل النكاح
والصلوة على ايقاع صورتهما بقصد المشروعية لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة ح
ذلك لان الظاهر تعلق النهي بما يخالف للعقل ومعارضته بما هو اقوى منها في الظهور ثم لا يخفى ان التمثيل
بالنهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما
لا مزيد عليه ويمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع لا المحال
منع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه   قد عرفت مما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه
او لجزئه او لوصفه ومنهم من ذهب الى ان المنهي عنه لوصفه يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف
فحكم في الربا المنهي عنه لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عاد صحيحا واحتج بانه لو دل للنافي
التصريح بالصحة ولانه تناقض والوجهان لا يعتبر [illegible] الجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة
الكلام فيه   كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات
المتقدمة كقراءة العزائم في الصلوة وما لقراءة الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب
في اقتضائه الفساد في الجزء فعلا ولغيره لان جزء العبادة عبادة [illegible] فيجري فيه ما يجري فيها وقضيته فساده
فساد المركب لانعدام مطلوبية الجزء المستلزم عدم مطلوبية الكل في الحقيقة نعم يمكن حصول
الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيستكشف به عند المحققين عن بدلية المركب الثاني عن المركب
الاول ولو على تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها وكان الشرط عبادة سواء تعلق النهي بنفسه
باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كغسل الخفي في الوضوء سكوتا
لان ذلك يقتضي فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط لو لم يخلفه غيره واما اذا لم يكن

الشرط عبادة فالنهي عنه لا يوجب فيهما والمشروط عقلا او يقتضيه عرفا حيثما يقتضيه في المعاملات
لان الشرطية من الامور الجعلية والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد
النهي عن لبس شيء في الصلوة كالحرير دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يلبس
ثوبا فلبسه فيها وكذا لو نهاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة وح
فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد
وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن لا
يبعد استفادة الفساد منه عند الاطلاق عرفا نظرا الى استفادة المانعية منه ما لم يظهر ارادة
مجرد التحريم كما لو نذر ان لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يفرج اصابعه او نحو ذلك فان النهي الناشي
من النذر نهي تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد ومامر في النهي المتعلق بالمعاملات يجري كذلك
على نفي ترتب الاثر المقصود وعليه يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها
اثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظائرهما فان النهي بالماء المتنجس يفيد عدم وقوع اثر التطهير
والنهي عن الذبح بغير الحديد حال الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية والنهي عن التطهير بالماء
المغصوب او التذكية بالالة المغصوبة او بما نذر ان لا يتصرف فيه بجواز ان لا ينافي ترتب اثرها
في التذكية عليها الى غير ذلك وكل ذلك يعرف بالمقايسة الى ما سبق المنطوق
ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد به ما يتناول المقدر والمنوي سواء كان الحكم مذكورا
لفظا او لا والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا الحد به مستفاد من كلام بعضهم
كالعضدي وغيره وما اشتهر بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في
محل النطق ففيه ان الظرف في المقامين متعلق بدل والمراد بكون الدلالة في محل النطق ان
تكون ناشئة من الالفاظ اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون
ناشئة بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام
على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق

الثاني

المنطوق والمفهوم

الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون
حكما لمذكور وحالا من احواله وذكر الاخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ومنه
يظهر ان الظرف في المقامين خبر لكان حذف مع اسمها فتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان محله موضوعه
في محل النطق او لا ولا يخفى ما فيه من التعسف قال بعض المعاصرين وفي الحدين تسامح لان المدار في الفرق
على كون موضوع الحكم مذكورا وعدمه ثم جعل قوله في محل النطق حالا من الموضوع لا يتم الا بارتكاب نوع من
الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع لا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول
كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور هذا محصل كلامه
ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح بالاستخدام للتعبير عنه موقع الموصول بل اما ان يعود الى الضمير
باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي
استعمل فيه لا غير والمجاز والاستخدام انما يأتي في الضمائر التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر
في مثل ما نحن فيه ولو قدر مع ذلك ضمير اخر يرجع الى الموصول او ذي الحال لزم الجمع بين الاستخدام والاضمار مع
امكان الاكتفاء بالاضمار بتقدير لفظ المرجع مضافا الى الضمير ولو اراد ان الظرف حال عن نفس الموضوع
وسيما اذا اشتملا ما اشتهر به او باعتبار لو وسخ ضمير الحال ففيه ان الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم
خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح بناء على تفسير الموصول بالموضوع مما لا
خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا
التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير الى الموصول باعتبار المعنى الذي اريد منه ثم لو اريد بالموضوع
اللفظ انجر اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من تكلف لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول
بلا عائد كما لا يخفى ثم هذا الحد ظاهره الانطباق على قول من يجعلهما من صفات المدلول واما على قول من
يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين عليه ان يتوسع في الدلالة بجعل ما مصدرية والضمير
المجرور راجعا الى المدلول المدلول عليه بالدلالة التزاما ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق
الاستخدام الا انه ظاهره يوجب الدور ثم اورد في الحد وجوها واشكالات ينبغي التنبيه عليها

ان كلا من الحدين لا دلالة لهما بل الاخير منهما ايضا على توجيه البعض منقوض بمثل قول القائل اكرم خدام العالم
حيث يدل على اكرامه بطريق الاولوية فان مثل هذا يعد مفهوما على ما يقتضيه طريقتهم مع ان ما ثبت
له الحكم وهو العالم مذكور ولا يتعلق المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذكورا لاثبات الحكم له وانما العالم
في المثال المذكور غير مذكور لاثبات الحكم له بل انما اضيف اليه الخدام فيخرج عن حد المفهوم ولا
دخول له في حد المنطوق لانا نقول لا سبيل اليه لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب
ورود النقض على الحدين بمثل دلالة الايماء على المحل طردا وعكسا لان المحل غير مذكور فيه لسبق (?)
الدليل بل الوجه في الجواب ان ما ثبت له الحكم في الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم في قولك
ان جاءك زيد عدم مجيء زيد لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور اكرام الخدام
فلا اشكال   انهما منقوضان بدلالة الايماء على المحل لان الموضوع فيه مدلول الاول دون
المحل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا المحل اقل كما منعنا اعتباره في المقام
الاخرج مفهوم الاية التالية عن حده اذا جعل الابوان موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما وضربهما
وما التزم به بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار
الاخر كان مفهوما فتعسف ركيك لظهور انه غير مفهوم لا يساعد عليه وكذا الكلام في مفهوم الشرط فانه
يصح ان يقال في المثال المتقدم ان زيدا ان لم يجئك فلا يجب اكرامه فيكون موضوع الحكم مذكورا الى
غير ذلك بل التحقيق ان المعتبر في ذلك بالمعنى المنتقل اليه الفهم من الكلام واليه ينظر في الحدين بتصحيح (?)
الوهم المذكور   ان الحدين الاول والاخير منهما ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد
من انما اذا اريد بها قصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا
اذا اريد بها قصر الصفة على الموصوف في مثل قولك انما عندي زيد اكرمته   ان الحدين الاولين
على ما عرفت لا يصلحان الا للتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه
بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ابتداء   انهما منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد
من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور للمذكور ونفيه عن غيره اوضع (?)

ماعداه

ماعداه عنه وفي النفي بالعكس فتكون الدلالة على الاثبات منطوقا ويمكن الجواب عنه بان
انما ليست موضوعة لافادة نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له بل لا كيف وهو مضمر (?) اسمي وهي حرف
لا تستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى نسبي وهو قصر ما بعدها على ما يليها ماخوذا باعتبار كونه الة
لتعرف حال الطرفين فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا بالالتزام فتكون الدلالة عليه في
محل النطق   ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته وبدلالة الاقتضاء في
الفصل على القول به ونحو ذلك مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم
والمنطوق ان يكونا مدلول اللفظ او دلالة التركيب وان المفهوم عندهم احدهما ولا نم ان اقتضاء الامر
لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل والفرق بينهما دقيق والمرجع فيه الى العرف
ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها مركب مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه
في محله والمركب من الشيئين ليس باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بما دل عليه اللفظ في حده ما دل
عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المذكور عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل
عليه باعتبار التركيب واللفظ لا يدل على شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار في محل النطق   ان حد
المفهوم يصدق على لوازم المفردات ودلالتها عليها كالاسد بالنسبة الى الشجاعة ودلالته عليها مع انها
لا تسمى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصول في حده المدلول المركب ويجعل
الضمير راجعا اليه فقط اتضح بما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يتاتى له تحديد تام
فالوجه في المقام ان يجعل الحدود المذكورة حدودا لفظية تعريفية ويرجع في معرفتهما الى عرف القوم
هذا ولو عرف المفهوم بانه مدلول الجزء او الكل غير المذكور ولازم لمدلول الجزء او الكل المذكور
مع اختلافهما في الحكم نفيا او اثباتا او اتفاقهما فيه مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه لكان قريبا وقد
ينسب الى البعض انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد   قسموا
المنطوق الى الصريح وغير الصريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والتضمنية
المدلول التضمني لها على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى ما دل عليه اللفظ بدلالة الاقتضاء او ايماء

او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب اولا الثاني هو المدلول
عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احديهما سيقت لبيان حق الوالدة والاخرى لبيان
اكثر مدة الفصال ويلزم منهما تعين اقل الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول ان يتوقف صدق
الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان
فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية كما في قوله تعالى واسئل القرية
فانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني على تقدير عدم التجوز في لفظ القرية وقد تكون
شرعية كقولك اعتق عبدك عني على الف فان اختصاص العتق بالمالك الملك يوجب تقدير الملك
اي مملكا على الف الثاني ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل
وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كما لو قال السائل جامعت اهلي في نهار شهر رمضان
فقال ع كفر فان اقترانه في كفر بقول السائل يقتضي ان يكون الوقاع المسئول عنه علة لوجوب الكفارة
واعلم ان القرائن التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد توجب ذلك لتوقف
صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه يحمل على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب
على تقدير حمله على النفي او صحته كقولك جئني باسد يرمي فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه اولا
بما لولاه لكان مستبعدا من شهادة حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه
في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام ما يفيد ذلك ولا خفاء في ان قرائن المجاز لا تخرج عن
احد هذه الاقسام فدلالتها ترجع الى احدى هذه الدلالات فتكون دلالة التنبيه او دلالة اقتضاء
وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخلة في المنطوق
الصريح او لا بد من ذكر قسم يشملها وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية من اقتضائها
اختصاصها بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلان ادخال
المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس مدلولا مطابقيا على ما هو المعروف بينهم في تعريف المطابقة
مع ان العضدي صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلناه ولم نقف على من يكون ذلك منه وذلك انه كون الاصطلاح

جادبا

جاد باعليه واما ثانيا فلان جعل القسم غير شامل لمثل هذا القسم مع انه من معظمها وانها مما لا يقبله
الذوق السليم لانه من دعوى خفاء شمل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان تخصيصهم لبعض
الاقسام المذكورة يشمل باطلاقها المجاز باقسامه فلا وجه لتخصيص بالمجاز في الاعراب والمجاز الذي قرينته
العقل بمجرد ذكرهم مثالا او مثالين من بابه وهذا ظاهر   اختلفوا في ان التقييد بالشرط هل يقتضي

شرط

نفي الحكم عند انتفائه او لا فذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط الذي هو مورد البحث
فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء او التزامه صرح به غير واحد منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما
الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط الساعة وليس بالسكون على ما زعم
واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد مر تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق ويراد به
السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة
باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام وقد جرى عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم
من قرر النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من قرره في الحكم المقيد به ومنهم من جعله في التعليق به والظاهر انه
لا فارق في المقام فان الاخيرين متوافقان وتخصيص الاول له بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في مبحث الامر
النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان ونحوها عند موضع النزاع في التعليق بما ليس نصا في الخصوص
لامكان التنزيل على التمثيل فطابق تحرير غيرهم لدى التعليق على الشرط وحينئذ فهل يختص النزاع بادوات الشرط
اعني ان ولو واذا استعملت في الشرط او يجري فيها وفيما يتضمن معنى الشرط من الظروف والابنية او يجري فيها
وفيما اشير به كالفاء الداخلة على خبر الموصول او الموصوف حيث انها تشعر باعتبار معنى الشرط بين الجملتين
على ما هو الظاهر او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرها بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنهما
معنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر
الى دليل الحكمة ومطلق الباقي نحو الظاهر من ثبوتها بالوضع ثبوتها لصدورها بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل
الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من كلام المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا والظاهر من
النافين نفي دلالته على ذلك مطلقا والتحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في

في الجملة وبالاطلاق نعم لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة
ان الثاني لازم لحصول الاول ومرجعه الى ان للشرط علاقة بالجزاء تقتضي به لعدم انفكاكه عنه وحيث
نخص هذه العلاقة علاقة اللزوم في صلاحية العلية بانواعها المتكثرة من ان يكون الشرط سببا
للجزاء اما سببا عقليا كقولك اذا دارت شيئا كان او وضعيا نحو ان ظاهرت فكفر وان يكون مسببا
عنه مساويا له نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة نحو
ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط في هذه الموارد ونظائرها انما تستعمل لافادة
كون الجزاء لازما لحصول الشرط اما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او واسطة في العلة فتستفاد
من اعتبار امور خارجة لا اختصاص لها بالصيغة نعم حيث يكون الجزاء الشائع ان يجعل الشرط سببا فهو
عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين عليه ان يكون شرطا اي سببا له نحو ان ظاهرت فكفر فان الظهار
سبب وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبيتها او ملزوما للشرط بان يكون ناصلوحا لعلة ما احتجه نحو اذا اشار هذه
موضع كذا فعل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم له المشاهدة كالغرب المخصوص دون نفسها
لكن حيث ان الظاهر المتبادر عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون
الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل نقول الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم
شرطا واللازم مشروطا له معه ومنشأه ان صفة اللازمية لازمة للمشروط دون الشرط فانه قد لا يكون لازما
فلها مزيد اختصاص به ولهذا ينصرف مطلقها اليه فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق
نعم لا كون ان اتى موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحد وهو كون
الجزاء لازما للشرط فاذا ثبت ان قضية الاطلاق هي التعليق شرطية المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء
فنقول لما كان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كان الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين لا
على البدلية كما هو شأنه في قولك حصول المجيء شرط وجوب الاكرام وسيأتي لهذا مزيد بيان فاذا كان المفهوم
من اطلاقه كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط
بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك

قضيته

قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقا مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور
الشرطية في الشرطية التعيينية فقول القائل ان جاءك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف
للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جاءك وان لم يجئك فالظاهر انه مخالف للوضع اذ لا
تعليق فيه حقيقة فان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه الدقائق الخفية غير سديد لقصور
اكثر الافهام عن الوصول اليها فكيف يبتني محاورات اهل العرف عليها قلت لا اشتغال الى امثال
هذه الدقائق بطريق الاجمال مما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل
تلك الدقائق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة في علم البيان مطالب
دقيقة خفية ومع ذلك فهي ماخوذة من اعتبار اهل العرف لها في محاوراتهم ومن مراعاتهم لها
في مجاري استعمالاتهم فهم يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال ولذلك لو كلفوا ببيانها
لعجزوا عنه وكذا الحال في جملة من مباحث العلم فان الناس يحكمون بعدم اقتضاء الامر بالشيء بطلان
ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيهما مما قد
عجز اساطين العلماء عن الوصول اليها ومن هنا الاصل الجملي تفاصيل فكره وتابعه المجملات
وجد انه فانه اقرب الى الصواب من زال التفاصيل ولا يلتفت الى المجملات ويجعل التابعين
للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكرنا بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص
في الماضي بالشرط والجزاء الممتنع حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما
والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما اما ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك
حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرناه في اذ لكنه لا يستلزمه
في ان والتحقيق ما ذكرناه على ما يشهد عليه الاستعمال وافادة هذه الادوات لتلك الصفات
ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من قبيل افادة لفظ الامر علو رتبة
الامر والدعاء لتسافل رتبة الداعي وتعين المقيس عليه فهل هذه الدلالة ناشئة في المقام من الوضع
او من غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما الاول لا سيما في ان وخصوصا في لو وهو قضية الاطلاق

فلو يدل الحكم ما دل عليه التعليق بان لا دوام من كون الثاني لازم الحصول على تقدير حصول الاول
بل لا لزم استعمال الشرع الدال على ان الوانع اشفاؤها بدلا لزم اختصاصه بالاختصاص لها وضعا
بكون الاول سببا للثاني ولا مسببا عنه وان كان نصيرة الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت
كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان الظاهر ان المجيء كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لكنه لم يحصل
المجيء فيحصل الاكرام وكثيرا ما يصح بهذا الاستدلال تاكيدا لهذا الظاهر كما تقول لو جاءني زيد
لاكرمته لكنه لم يجئ فما اكرمته ومثله قوله لو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام
اي ما لهن دوام فلم يكونوا رعايا كغيرهم واما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فما
انه ليس مما يكون الثاني فيه مسببا عن الاول كما زعم التفتازاني لان طيران ذي حافر لا يصلح سببا
لطيران فرس بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد اجتمعت فيه صفة الكمال التي تكون لذي حافر فاخذ
هذه الدعوى مسلمة وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك
الصفات فالمعنى لم يطر ذو حافر قبلها فانتظر على حد قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكنا لم
نبلغه فلم نبلغها فليس المقصود من نفي المقدم في هذه الموارد انتاج نفي التالي على ما يتوهم بعض الاوهام
فاستشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي على ما تقرر في علمه بل المرام
ما عرفت من الدلالة على ان الشرط المحصل لحصول الجزاء المترتب عليه حصول الجزاء وهو راجع الى نفي
الشرط المستعقب لحصول الجزاء المنفي لا الاستدلال باشفاء الشرط على انتفاء الجزاء واما الدلالة على
نفي الجزاء متفرع على نفي الشرط خاصة وحيثما وقع استعمال لا لنفي المقدم وتفرع عدم الجزاء عليه فلا بد
فيه من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط نعم اذا تركبت لو مع لا افادت سببية شرطها للجزاء
بحيث لا يحتمل غيرها كما في قوله لولا علي لهلك عمر فانه يدل على ان وجود علي سبب لعدم هلاك عمر
من هنا يتقوى قول البصريين حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه
الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف هذا ما ساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور
ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول واعترض عليهم الحاجبي بان الاول سبب والثاني مسبب

اشفاء السبب لا يدل على اشفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب فلا فانعكس الامر وجعلها
لامتناع الاول لامتناع الثاني فان عدم المسبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حيث سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهة
دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الا انهم من التزم بدعويه وانفسد دليله
نظرا منه الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون مسببا عن الثاني او شارطا
لرفع العلة واورد عليهم التفتازاني بان المتكلم يقصد انها للاستدلال بامتناع الاول على
امتناع الثاني ليرد عليه ما ذكر بل اراد انها للدلالة على ان انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء
الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي فهذا يحصل الامر ونحن نقول لا يخفى
الحاجبي ان الاكثرين يجعلون لو ليستدل بامتناع شرطها على امتناع جوابها فان الامر على العكس كما
زعمه التفتازاني بل غرضه انهم يجعلونها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كذلك لما مر بل الامر
بالعكس وليس في توجيه التفتازاني ما يوجب دفع ذلك الا ما زاده من اعتبار الحصر فهو مردود
اما اولا فبعدم مساعدة ظاهر كلامهم عليه واما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلام القوم وارد
على اعتبار هذا الحصر اذ لا نم ان الجزاء انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم السبب يستند الى
جميع اسبابه ومعه عدم سبب مخصوص لم يتحقق ذلك اذا كان السبب منحصرا في الشرط ومنه قوله تعالى
ولو شاء لهديكم اجمعين لكن كثيرا ما يرد على خلاف ذلك المفهوم منها ان لعدم الاول مدخلية في عدم
الثاني سواء استقل كما اذا انحصر فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الاخرى ان قولك لو كان
زيد كريما لاكرمه لا يقتضي حصر سبب الاكرام في كونه كريما ولهذا يصح ان تردفه بقولك ولو كان
عالما لاكرمه ولو اكرمني لاكرمته ونحو ذلك من غير تجوز وبهذا يظهر ضعف الاعتراض المذكور ايضا لان
مبناه على ان يكون المراد ان لو تقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية تامة وكلامهم غير صريح
في اداء ذلك هذا كله لعدم المسامحة على طريقة القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا يدل
على ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع من غير اختصاص لم يكن الاول سببا

للثاني وبالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جاءني زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم الحصول
على تقدير حصول المجيء الممتنع وظهور هذين سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية تعبيرية انما
هو بواسطة الاطلاق وخصوصية المورد هذا واما ما اختاره ابن الحاجب من انها لامتناع الاول
لامتناع الثاني فهو بظاهره واضح الفساد للقطع بان قولك لو جاءني زيد لاكرمته ليس لافادة
ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام والاستدلال بامتناع المجيء على امتناع الاكرام كيف والمجيء سبب للاكرام
فعله مقدم عليه وعدمه فيتم ان لا يستند اليه الا الاستدلال به انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام او يدعى
عليه وكثيرا ما يأتي بالكلام المذكور مجردا عن البيان بحيث لا علم بطرفي التعليق او بالجواب ولو
اكتفى في بيانه بوقوعه في الجملة الشرطية وانتهم منها ايضا فلا احتياج الى الاستدلال لعلمه بها او يعرف
وقد يوجه كلامه فان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني معناه يدل انتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط وهو مع كونه خروجا عن ذلك الامر غير صحيح لعدم اطراده وعدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في
اغلب موارد استعمالها لوضوح ان ليس المقصود بقولك لو جاءني زيد لاكرمته ان يدل انتفاء
الجزاء على انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد التزم التفتازاني بما اورده فيها واجاب
بانها واردة على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها عندهم لمجرد التلازم فتدل على
لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات
عين التالي فهي تستعمل عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة
انتفاء الملزوم بعد انتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي ثم قال لكن
الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشائع المستفيض وتحقيق ذلك بعض المحققين ان قول اهل العربية لا ادباء
المعقول في ادوات الشرط من حيث افادتها التعليق اصطلاح جديد بل استعمالاتهم لها باعتبارها
جارية على حسب اوضاعها الاصلية ثم كثيرا ما يأتون باذا لعرف الشرط والجزاء المعلومين وبلو لفرض الشرط
والجزاء المنتفيين وهذا ايضا شايع في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة ثم من حيث التعليق لا يقصدون
بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل ثم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار

موجود

موجود ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعلم الثاني على عدم الاول وبوجود الاول على
وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يتوهم لوضوح ان لا
ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم التالي ولا يعلم وجود التالي او عدم المقدم
لعدم العلم باللزوم ولهذا لم يحتج الى اثبات الملازمة فكيف يستفيد اعتبار التعليق بين العلمين
واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلي
لان الواضع لم يعتبر في وضعها ان لا يكون الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي تأتي
في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال لا مجرد اطلاقها ولا يوجب ذلك خروجها عن معانيها
الاصلية والغرض ان ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها انتهى ان كون
الاية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها
مستعملة في معناها الاصلي من الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف
وعليه ينزل ما اورده افادته بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها الاصلي في افادة التعليق والامتناع
استعمالها في مثل هذا المقام شايع لغة وعرفا كقول من رد من قال الله ثم يعطى انه لو كان فيهما الممتنع
كذا او في رد من قال العمر يفنى البدن انه لو كان يفنى البدن لجاز الفناء اعلم ان لو قد تخرج عن موردها
الاصلي فيؤتى بها تارة بحيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد ترد اخرى بحيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيث يكون
الشرط فيها مقتضيا لنقيض الجزاء فيتوهم الجزاء بنقيضه ودام حصوله كقوله نعم العبد صهيب لو لم يخف
الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما لتقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف يكون ثابتا بطريق
اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من
التفتازاني اذ ليس معنى لو فيه الا التعليق واما ما يتوهم من ان لو فيها جارية على اصلها وان النفي في الجزاء
ليس عدم العصيان المطلق بل المقيد منه بعدم الخوف فكما ان عدم الخوف ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد
به ممتنع فضعيف لان الجزاء المقيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما يوجب تقييده مع ما فيه من البعد
وقد التزم ابن الحاجب حيث يكون الجزاء مثبتا لا مزيد لاقتضا العموم كما في قولك لو اهنتني لما اكرمتك

بخلاف النفي كما في المثال المذكور ويضعف ان الجزاء المنفي كما يقتضي العموم وتخصيصه خروج عن الظاهر كذلك
الجزاء المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده خروج عن الظاهر اذ ليس التقييد بمعنى نفس التقييد الذي
اشتمل عليه الشرطية والا لزم تقدمه على نفسه بل تقييد اخر يغايره اعتبارا وكلاهما مضر لزوم التجوز
في الملزم من التقييد من نطاق الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يتوهم من ان التقييد او التخصيص خير
من المجاز فليس على اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق و
بالعكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجنس او المفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق
الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بالجنس باعتبار فرد لا بشرط سواء كان معينا او لا ويفيد عموم الاثبات
حيث يتعلق النفي بالكل وفي غير ذلك لا يضيق هنا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول المهم في المقام تمسكات
والذي يصلح منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط لبيان الوجود الجزاء وهو لا
يستلزم ما لم فلو لم يستلزم عدمه العدم لخرج عن كونه شرطا والاجماع ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء
هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام وبين الشرط بالمعنى الذي يبحث
في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لامتناع وجود
الملزوم بدون اللازم وهذا ظاهر لا ستر عليه ومنها ما تمسك به في المقام من ان قولنا ان جائك زيد
فاكرمه يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اكرامه مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء
فيكون الاول ايضا كذلك واورد عليه بعض المعاصرين بان المتبادر من ورود الشرط هو سببية الشرط
دون شرطيته سواء فسر بالمعنى المقابل للسبب او عاينهما ولم يفسر هنا بالشرط ناشئ من الخلط بين
المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق على السبب
والعلة كما نص عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخلط المذكور نعم يتجه على ما حققناه انه ان
كان المقصود اثبات الدلالة اللفظية بناء على التبادر في المقامين باعتبار الاطلاق فمسلم والا فممنوع على ما مر منه نظرا
ضعف التبادر المدعى فيه بادا ايضا لكن يبقى الدليل المذكور شيء وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره
في قولنا الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث يفيد الحصر لما سيأتي من انه لولاه

للزم الاتحاد بالخاص من العام وفيه ان هذا التكثر غير متحقق عند التعبير باداة الشرط فلا يلزم ان يتبادر
في الدلالة فالاظهر ان يقال انه يجري مجرى قولنا مجيء زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره
على ما يشهد به الاعتبار الصحيح منها انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا او يمتنع على الحكيم واورد
بعض المعاصرين في دفعه وجهين   ان ذلك انما يقتضي فائدة ما دون خصوصية هذه الفائدة
واما التعدد يجري فيها لا ينفي احتمالا مع ان الغالب وجوده   ان هذا لا يناسب القول بالحجية كما
يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المعهود من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر
وفهم اهل اللسان ذلك منه في بعض الموارد مع ان المناط في مثل المقام اثبات الحقيقة ليصح التمسك
به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص
بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقتضي تأصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما تتبع اذا لم يظهر
للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع الى التجوز في الغرض على الحكيم وعدمه ولو وجد مثل هذا
الغرض هو مما لا يقبل النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يظهر له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي
ان يكون موضوعا بازائها ممنوعة غايته الامر ان يكون مرادة منه واما كونه موضوعا لها فلا وما قيل
من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة اخرى ظاهرة واما اذا ابتلي فيقع بان ذلك
لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية فالظاهر ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا
يوجب ثبوت قاعدة كلية تخص المقام كما هو شأن قواعد الفن فالذي يناسب منهاج اثبات الظهور بها الا انها
اذا كانت الظهور كانت حجة هذا ملخص كلامه وموضع النظر عنه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اورده اولا
من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاف الى ذلك دعوى ظهور الفائدة
المذكورة من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج فان حجية ظواهر
الالفاظ مما لا ريب فيه وحينئذ لا ريب ولا عبرة باثر الشك وان استند الى نفي الوضع فيناسب القول
بالحجية ويوافق الدلالة اللفظية ويلائم تأصيل قاعدة كلية كما في العام بغير تبينه المكمل وليس مرجع النزاع
الى الجواز وعدمه القبح على الحكيم وعدمه فان النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لا مكان

الفعل عندنا ومن دلالته عليه وقد يتخيل انه [illegible] بل على تقدير صحته يدل على نفي الجزاء عند انتفاء الشرط
معه اذ كما ان الغاية الاشتراط المحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه يحجج افراده للمنطوق كذا يحصل
على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعفه ظاهر اذ يكفي في صون الكلام
عن اللغو اختلاف المسكوت عنه للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد انما يعتبر بالقياس الى عدم
القيد لا بالقياس الى قيد اخر ومنها ما رواه عبيد بن زرارة قال سألت الصادق عن قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر فلا يصمه يعني فلا يجب
عليه صومه كما هو قضية الانتفاء عند انتفاء الشرط فالتعبير عنه بصيغة النهي توسع وهو في مثل المقام
متداول ويمكن ابقاؤه على ظاهره فيكون تفسيرا للمفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع
وايضا عنه في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وقد يستدل برواية حسن بن زياد قال
سألته عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره
فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ولا دلالة لها
فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج قرينة على
على ان النكاح المحلل هو الدائم دون المتعة وبالحجة تحمل عن ابي عبد الله قال قال له رجل جعلت فداك
ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون بعهده فانه تعالى
يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة لها على ذلك ايضا فان
المستفاد منها ان ما وعد الله تعالى به من عباده اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فلا وعد
الاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الاخر من غير حاجة الى
اعتبار المفهوم وقد يستدل لها ايضا بروايات اخر لما لا دلالة لها على ذلك تركنا التعرض لها تحاشيا عن الاطناب
ما احتج من انكر الدلالة اللازمة المذكورة بطريق التنصيص انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت
شيء اخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالتبادر
وغيره دلالة الشرط على كل من الامرين فيتعين ان يكون موضوعا لما يدل عليهما فيكون دلالته

على كل

على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند ثبوت شيء اخر
بل تعليق ثبوت شيء على ثبوت شيء اخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا وعرفا مع ان التعليق
بالشرط لو دل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن كان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو
مجمع على فساده حجة المخالف امران الاول ان الشرط انما يقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه
انتفاء المشروط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على
تقدير عدم ارادتهن التحصن وانه باطل بالاتفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه
لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل المشروط مفهوم احدهما وهو لا ينتفي الا بانتفائهما وان لم
يعلم له بدل كما هو مفروض البحث اختص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير
العلم بما يقوم مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة
مثلا فعل الوضوء او الغسل وشرط قبول شهادة العدل انضمام شهادة عدل اخر او امرأتين او يمين
اليها الى غير ذلك دون مفهوم احدهما اعني هذا المعنى الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية
وقد مر في بحث الواجب المخير ما ينبه على ذلك بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من جعل
شيء شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر
من قولك هذا واجب وشرط ونحوه كونه على التعيين مع ان الكل حقيقة في البدلي ايضا على ما هو
التحقيق وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم
ارادتهن التحصن وهو لا يستلزم الا باعتبار انتفاء الموضوع الذي هو محل الحكم لانهن اذا لم يردن
التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء على تقدير ارادتهن لم يمتنع اكراههن عليه لانه لا يتحقق الاكراه
لجواز ان يفعلن فلا يرد نقضا لانا نقول الاكراه يستلزم التنبيه المستلزم لاحد الامرين
المقصود ظهور التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدمه
كما في المقام حيث قام الاجماع منه على تحريم الاكراه مطلقا واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها

الوصف

الحث على الاتمام عن الاكراه بمعنى انهن اذا اردن التعفف مع قصور همن فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فيما نزع على البغاء انهن يردن التحصن او نحو ذلك   لا كلام في ان تقييد الحكم بالوصف انما يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاول لو تردد في انه يصح ان يثبت في نقيضه عنه بالاصل ان كان بخالفه وانما الكلام في انه هل يقتضي انتفائه عند انتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف فاثبته جماعة وعزي ذلك الى ظاهر الشيخ وحكي عن الشهيد في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته في صور ثلث هي اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان ما ليس له الصفة داخلا فيما له الصفة كما لو قال احكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولتحرير محل البحث فنقول الظاهر من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى ما حكي عن ابي عبيدة في حديث امتلاء البطن بالشعر كما سيجيء وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظاهر انه لا فارق في المقام بين ان يكون الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يشهد به احتجاجهم بمقالة ابي عبيدة وان كان في احتجاجهم بذلك دم الرابع الثالث انما يستقيم على الاول وبعضهم انتصر في تحرير محل النزاع عليه نعم يعتبر ان يكون الوصف اخص من الموصوف وجودا او لو من وجه اذ لو ساواه لم يبق مورد للمفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلتهم على اشكال فيه لاحتمال ان لا يساعد عليه بعض القائلين بالثبوت فيقولون في مثل قوله ما اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على عدم اشتهائه الرمان الحامض كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا اذا تقرر هذا فالحق عندي ان التقييد بالوصف لا اشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم عن غير محله نعم كثيرا ما يفيد ذلك لمعاضدة خارجية من قرينة مقال او شهادة حال فيجري التعويل عليه كما لو وقع التقييد به في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة زكوة واقتصر عليه فانه يدل على نفيها عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل

البحث

البحث فالمختار اذن ما ذهب اليه النافون لنا انه لو اقتضاه لكان باحدى الثلث المعهود انه لا يقتضيه بمعنى باتفاق المثبتين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة الالتزامية وهي مقتضية اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فقاطع انه لو كان كذلك لكان الدلالة بالمنطوق على ما مر لا بالمفهوم وهو متفق على فساده واما بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور اللزوم بها لا عقلا ولا عرفا ولنا ايضا القطع بان قول القائل اشتر لي عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره بشراء عبد رومي على ان في قوله حبشي برهانه حامضه لا يدل على عدم امره باتيانه برمانة حلوة ايضا وقوله اشتر لي معزا ابيض لا يدل على عدم امره بشراء معز اسود حايضا الى غير ذلك مما لا يحصى له احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لعري التقييد به عن الفائدة ولكان عبثا كقولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر وبان ابا عبيدة او ابا عبيد قال في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله لئن يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او هجاء الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فاعتبر المفهوم لنا هو لقد الصفة حيث ان الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به وهو من اهل اللسان بل من ائمة العربية النحو بل على قوله مع ان قوله معتضد بموافقة جماعة من الحاذقين باللغة له والمسئلة يكتفى فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعدد والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة في المقامين اما في الاول فلان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر لا وضعا ولا ظهورا بل كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعالى وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او لدفع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف اما لوضوحه او لبيانه له سابقا او لبعده المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف او للكشف والتوضيح حتى انه حكي عن الاخفش ان وضع الصفة للتوضيح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن صحيحا عندنا اذ لا نلتزم باختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف

لي الواجد

عليه مع ما في احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على بقاء الزمدعيه سيما في موضع الخلاف الا
انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم اختصاصه بما يراه الخصم واما في الثاني فلان منشأ استهجان
الوصفين في المثالين غير انهما بما هما على الفائدة خفي انه لو قدر لهما فائدة يحسن عند الطبع منعناه و
اما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس على ما ينبغي لان
الحكم المذكور كثيرا ما يأتي به مجردا عن الوصف في مواضع يليق بها من غير استهجان واما عن الثاني فبان
نهوض ذلك في الامثلة المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهور مطلق التقييد بالوصف فيه بل يجوز
ان يكون مستندا الى ظهوره فيها في خصوص تلك الموارد فانا لا نتحاشى عن افادة ذلك في بعض الموارد
اذا كان ظاهرا فيها بحسبها ولاجلها لكن المسألة اجتهادية وليس وظيفتنا التعويل فيها على اجتهاد
الغير مع تمكننا من الاجتهاد ومراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها من البعد مما لم تصدر
عن احد على ان النقل المذكور مخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالتوضيح فيتعارضان و
يتساقطان وما زعمه بعض المعاصرين من ان ما نقل عن الاخفش يعارض لما نقل عن ابي عبيدة ولما
تحصل من انهما من ظهوره في التقييد والاحتراز فيتساقطان ويثبت من عدم الدلالة فليس بشيء
اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضته لقول ابي عبيدة لانه ايضا من ائمة اللغة فيبقى ما تجده من
الظهور على تقدير ثبوته سالما من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما
ادعيه بعضهم فقول غيره من المحشين باللغة والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصلح للمعارضة ودعوى ترجيح
قول المثبت على النافي في مثل المقام يرده مدار الظن وليس على الاطلاق ولا ريب ان مساعدة العرف
على النفي يؤيده ويقويه بما لا يصلح ذلك لمعارضته واعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف
يشعر بعليته المبدأ فلو رام الخصم ان يتمسك به على دعويه بعد توجيهه بما ذكرنا في مفهوم الشرط كان يقول
اذا ثبت ان التعليق عليه ظاهر في علية المبدأ وهي ظاهرة في العلة التعيينية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم
الوصف لامتناع المعلول بدون العلة لدفعناه اولا بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد بل في بعض

الموارد

الموارد فان قولك اشتر عبدا اسود او اشتر لي عبدا اسود مما لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او
الامر به سواده الى غير ذلك وثانيا بان الظاهر لظواهر العرفية ليست بحسب المواد هنا في جميع
الموارد والمقامات بل قد يختلف فالعلية المستفادة من التقييد بالوصف على تقدير اشعاره بها لا
ظهور لها في العلة التعيينية بل العلية في الجملة   لو قلنا بمفهوم الوصف فهل يعمه على خلاف
المنطوق في الكلية والجزئية او لا وجهان ذهب بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة
مفهومه ليس كل غنم معلوفة فيه زكاة وهو في قوة السالبة الجزئية وقولنا بعض السائمة فيه الزكوة مفهومه
لا شيء من المعلوفة زكاة وذهب بعضهم الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ
من سؤره ويشرب منه انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه كذلك وكان الاقرب هو الاول وحيث ابطلنا اصل
الدلالة فالبحث في تعيين احدهما ليس فيه كثير فائدة   اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل
يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها اولا فذهب الاكثرون الى الاول ومال جماعة الى الثاني والمراد بالغاية
هنا غير الغاية في قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم
وهو الموافق لكلام نجم الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية في المغيا اولا فان المراد بالغاية هنا
ما دخل عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل ووجه تسميته
غاية كونه نهاية اما بدايته او نهايته على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية
على هذا المعنى بان يكون المعنى انها لافادة كون الغاية اى مدخولها غاية ونهاية لما قبلها والمراد بها هنا انتهاء
وهو عند التحقيق امر اعتباري ينتزع من المعنى من حيث ينقطع استمراره فهي في قولك صم الى الليل امر اعتباري
بين الصوم والليل بناء على خروج   ان قيس اليه الصوم كان مقدما عليه وان قيس اليه الليل كان
متأخرا عنه نظير السطح المشترك بين   فدخول ما بعد الاداة في محل النزاع على القول بعدم دخول
الاتية في المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يتصل في محل النزاع انه على بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج على القول
الاخر واذا قام قرينة على خروجه ويدخل فيه ما بعده وحمل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد لانه

الغاية

يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام
قرينة عليه كما يشهد به حججهم فما يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل
في مثل صم الى الليل ونزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في المثال ونحوهم بعيد يتضح ضعفه مما قررنا وكذا
ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال المذكور فيكون
المراد بالغاية اداتها بعيد جدا بان النزاع على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام
في الاخر يعني الغاية نفسه لا فيما بعد مع فرقه لقوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق
فانه ناشي عن الخلط بين المعنيين بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل النهاية
لا عما بعد هذا البحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث عن المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق
وتحقيق المقام وتوضيحه انهم تنازعوا فيما يتقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية اعني ما دخلت
عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هي داخلة في المغيى يعني في حكمه المذكور مطلقا فيكون مفاد قولنا صم
الى الليل وقرأت القران الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة فيما حكم بقرائته
او لا مطلقا فيكون القراءة المراد فيما مر وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة
على ثبوتهما فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى والمدلول عليها بحتى فيختار الاول في الاول
والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلف الغاية والمغيى جنسا كما في المثال الاول وبين ما اذا اتحد
فيه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال
اظهرها القول الثاني من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بدليل التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة
ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكان الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول في مثل
قولك قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر
والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها في مثل ذلك لافادة الاستيعاب
ولو فسرا بالنهاية كما هو الظاهر فلا اشكال اشكال حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حتى

الى الراس

الى الراس حتى يرجع الى ما سوى حتى انهم نصوا الى غير ذلك والظاهر ان كل فرد من الفرق الباقية حجة
المتوقف فيه يتمسك على مذهبه باستعمال اهل اللغة في ظاهرها على دعواه ويلزمهم بالتاويل فيما عداها
واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال وحكي بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل
القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز للزوم خلو
الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل ينافيه واشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة
هنا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخول الى على ما عرفت وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع انه
مثله في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه اخرى ففي مثل قولك قرأت القران من اوله
الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول
والحق انها في الاصل لا تقتضي الدخول حقيقة وقد تستعمل فيه مجازا كما في قولك ان السير في البصرة ليس سيرا
من البصرة قطعا الثاني فيما هو المتداول في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية هل
يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا ولا فرق في هذا النزاع بين القول بدخول الغاية في المغيا
وعدمه كما عرفت ولتحرير محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد
بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا
امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة
بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك
الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا
بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر
كلماتهم بل صريح بعضها فالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها
فلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على اولهما
ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل فظاهر ان هذا لا ينافي

تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان رجع الامر بنحو الى طلب كل من الصومين
المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يساعد عليه جدا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه
ظاهر الغاية ويقتضي حمل هذا الغاية المسندة في نفي الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا
التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه ولنا على الثاني ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع
الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اخره على الخلاف السابق فلو فرض
بقائه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظاهر المنطوق
وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته قيود حدثه اولا مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك
مقيد بكونه بغاية الليل فلو فرض ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك
مطلوبا الى الليل مطلوبا بالنفس وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا يليح اما من حمل الا
على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق او حمل الليل على
الجزء المتاخر منه او مضي اخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الى بحملها على مجرد بلوغ الفعل المطلوب
الى الليل سواء انقطع عنده اولا وكيف كان فهو لا يساعد عليه مخالفته لاصل من تقدير او تجوز او خروج
عن الظاهر فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل من تحليقا بالسير
فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار كما لو قيل سرت
الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظاهر ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل
واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة منه لتعلق الغرض ببيانها منفردة كالذي بين البصرة
والكوفة والذي بين الكوفة ومكة فيكون كل اعتبار من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا يتجه
من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل يفهم هذا
المعنى هنا المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق الغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن
جملة منه ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة واقتصاره على ذكرها عدم تجاوزه مسيره عنها
ومن هنا يتبين ان المفهوم منه ذلك فقط ليس على وجه الدلالة هذا وانما لم نتعرض للوجه الثاني في مفهوم

الوصف

الوصف مع جريانه فيه لعدم الفرق بينه وبين الغاية فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه
الى غيرها مع وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر
واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا للبحث بحكم عدم تعدد التكليف كما لو ورد الامر بالصوم الى سقوط
القرص وورد امر اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او يكون
التحديد لامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى
ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه في
عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظايره ايضا احتج النافون بمثل ما مر من انه لو دل لكانت باحدى
الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هنا العقلي او
بانه يستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز لو الاشتراك
والجواب ان النفي ان كان بالنسبة الى المقام الاول فخبر كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرنا
انفا وبما نقاتم انهم خصوا البحث في المقام بالى وحتى مع انه ان نظيره اتي في من الابتدائية
ايضا من انها هل يقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا والحق انها تقتضي ذلك في المقام الثاني
دون الاول ووجهه ظاهر مما مر ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم
الاستثناء فما كان الكلام في ثبوته فهو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيفيد في مثل كل شيء هالك الا
وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله موجود جاء على تقدير الخبر بناء او اسد الرسنا على عدم الحاجة الى تقديره
كما عليه كثير من المحققين ما اليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الا الله واعترض المحشي
الشريف عليه بان فيه دلالة انه عدل عن كون الخبر فيه عاما قصد وانه لا يعطل ذهوله عما ذكرنا من
القول بعدم الحاجة الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر ما والا واستظهر
ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر الى لفظ الحديث انما من له الحكم مذكور
قد عرفت ان حد وهم المذكور غير مستقيم وان التحقيق في ذلك ان يتكل على العرف ولا ريب انه يحكم
انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في افصح المفهوم من انما والحصر وان

بعضهم عده منطوقا ولم نتعرض لهم بنقل شئ في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفق على
تسميته مفهوما نعم ما ساعدنا حدودهم عليه انما يوجب الصدح بها الا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما
المكسورة فبعضهم والحق ثبوته وهو المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعبر تارة
المقصور عليه عن المقصور غالبا وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا للحصر كما في قولك انما زيدا ضربت
والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله
الى ما ذكرناه اذ الخصم نفى الفرق بينهما باعتبار صدقهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العضدي
من ان دليلهم هذا تقرير للمدعى بعبارة اخرى فيتوجه المنع عليه ايضا واحتجوا ايضا بوجوه اخر منها حديث
انما الاعمال بالنيات فانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير
المعتق واورد عليه ايضا ان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل
عمل بالنية فلا عمل بدونها واذا كان كل ولاء للمعتق فلا ولاء لغيره ولو شارك معه ولا لزم ان لا يكون
لبعض الولاء وهو ما لغيره لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين فتم الكلية فلا انه قيل هذا انما
بالاضافة لا تعلقه بالوجود اجيب بانه من قبيل ما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان
احتمل الشركة وذلك لما عرفت من ان ملكيته غير ملكية وليست له هذا ملخص كلامه وما اورده
على الحديث الثاني مبني على حمل اللام في الولاء على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يحمل على الجنس
كما هو الظاهر في المفرد المعرف عند عدم العهد ويوجه الايراد بان الحصر مستفاد من اللام المفيد
للاختصاص فان اختصاص جنس الولاء بالمعتق يستلزم ان لا يكون ولاء لغيره لا استقلالا ولا
اشتراكا كما في قولك المال لزيد ومنها ان انّ للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون توارد هما
على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا النفي المذكور مع اثبات ما عداه للاجماع على بطلانه فيتعين
ان يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور والنفي بالنسبة الى ما عداه وهو المدعى ورد بان ان
لا تدخل على الفعل وانها تاتي لتاكيد النفي كما تاتي لتاكيد الاثبات مع ان ما لا ينفي الا ما دخلت عليه
وان لا تدخل عليها ومنها انها متضمنة معنى ما والا لقول المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما

حرم عليكم الا الميتة وقول النحاة انما لاثبات ما بعدها ونفي ما سواه ولانه يصح انفصال الضمير معها
كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا يصح على ما صرح به النحاة الا مع تعذر الاتصال وحصروا
وجوه التعذر في صور وكلها ممتنعة هنا سوى ان يقدر الفصل فيه لغرض وهو ان المعنى لا يقوم
الا انا احتج الخصم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة
ما والزائد بمنزلة المعدوم والجواب المنع من ذلك بل انما هي كلمة برأسها موضوعة لافادة الحصر واما
انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها للحصر ايضا وهو ضعيف بل الحق انها مركبة من ان وما الزائدة
وليس مفادها الا التاكيد لشهادة التبادر وقد نص عليه بعض المحققين واما مفهوم الحصر والمراد
الحصر المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديقي زيد والعالم عمرو
حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه
وربما يظهر من بعضهم بما ذكر اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعرف بالاضافة ومنهم من
عمم البحث في تقديم كل ما حقه التاخير والحق ان حمل الوصف المحلى او الجمع عليه ظاهر في التخصيص مطلقا واما
سواه فلا ظهور له فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول
وجوه ... التبادر فان المفهوم من قول القائل زيد الصديق او الصديق زيد بعد علم الحمد
فهو وصف الصديق لغيره على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ... ما نقل العلامة
التفتازاني في المسند المعرف وحاصله ان اللام ان حملت على الاستغراق في الجمع فظاهر لانه
بمنزلة قولنا كل صديق زيد على طريقة انت الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الحمل اتحاد
زيد مع جنس الصديق نوعا في الخارج لامتناع حمل احد المتباينين في الخارج على الاخر فيلزم ان لا يصدق
جنس الصديق في الاحيث يصدق زيد وهو الحصر ثم اورد عليه سؤالا حاصله ان ما ذكرها في
الجنس المنكر المحمول ايضا ولا يفيد الحصر واجاب عنه بان المحمول ليس نفس الجنس بل فرد من افراده
ثم نظر فيه بان المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هنا جيد
يظهر فساد تعليله بناء على الوجه الثاني لظهور ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود

في المفهوم كيف وقضيتها التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار واما الوجه الاول ففيه وافقه المحقق الشريف عليه
وتبعهما فيه بعض المعاصرين ولم نظفر من غيرهم بكلام فيه فنقول حمل اللام في المثال المذكور على الاستغراق
الافرادي مما لا يساعد عليه الذوق فلبعده عن ظاهر المقام والاستعمال اذ ليس المفهوم منه ان كل فرد من
زيد كما نحوه وكيف يحمل اللام ولفظ الكل في قولهم انت الرجل كل الرجل لاستغراق الافراد اذ ليس المعنى
زيد كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعدة سوق الكلام عليه اذ لو اريد ذلك
لكان اللازم تنكير الرجل بل التحقيق ان كل لفظه لاستغراق الابعاض حيث اخذت حقيقة الرجل فيه مقيدة
باعتبار الخارج من حيث انها متحققة ومتحصلة فيه واشير اليها باللام قصدا الى ملاحظة تعينها وتميزها الخارجي
ولا ريب ان الحقيقة المعينة بهذا الاعتبار تكون ذات اجزاء لا ذات جزئيات وكذا ان الظاهر من حمل ذات
الاجزاء حمل الكل دون البعض وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على انه كامل … لاستكمال هذه الحقيقة
الخارجية حتى جاز ان يجمع ابعاضها ويلزم منه القصر نظرا الى انه اذا جاز الكمال لغيره حظ منها لا
لم يكن جامعا للكل بل للبعض وما دام فيه كل الرجل تاكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا
زيد الصديق بل يحمل تاكيده بكل الصديق من حيث عدم حصول … في المعنى الا في الوضوح وهذا
وجه ما ذكره المحقق ولهذا يظهر ان الناظر المدعى في الوجه الاول   ان المقصر بالحمل هو تعريف
المحمول باللام لو كان بحسب الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر
ايضا فلا بد ان يكون المقصد الحمل الذاتي اعني حمل هو هو دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر فان
الشيء لا يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول فيكون فيه من
المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذا وقع محكوما عليه ولم يخصص في المحكوم به لزم الاخبار بالخاص عن العام
والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به واما بطلان التالي
فلان ما يثبت للشيء يثبت لجميع جزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما للثبوت للصديق الثابت
لهم وفيه نظر لان ما ذكره في بطلان التالي انما يجري اذا كانت القضية كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ
ما يوجبها واحتجاج بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مقصد الفرد وهو ليس …

خاص

خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق ومردود بانا لا نم عدم الفائدة
على تقدير الحمل على العهد الذهني اذ يستفاد منه اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على
الاهمال ثم ربما يشكل من جهة التركيب حيث ان العهد الذهني في معنى النكرة فيرجع الى الاخبار عنه بالمعرفة
الصرفة او نختار حمل اللام على الجنس ولا يلزم اتحاده مع الفرد باعتبار الخارج كما هو قضية الحمل الحقيقي
اتحاده ايضا مع غيره مضافا الى … الافراد مضافا الى ما عرفت من استبشاع الحمل على الاستغراق الافرادي
احتج بانه لو كان العالم زيد مفيدا للحصر لكان العكس ايضا كقولنا زيد العالم مفيدا له اتفاقا ثم لا
يقولون به اما الملازمة فلاشتراك المستند فانهم تمسكوا على افادته للحصر في صورة التقديم بان اللام
لا يصلح للجنس لانه يجعله كاذبة ويكذبه الاخبار عنه بانه زيد الجزئي ولا للعهد اذ التقدير انتفائه فيتعين
الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه آت في صورة
التاخير ايضا وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير مغيرا لمفهوم الكلمة
والتالي باطل بيان الملازمة ان كلا التركيبين متحدان في افادة الاتحاد فلو لم يحمل مفهوم العام فيهما ايضا
للزم اما ثبوت الحصر مطلقا على تقدير افادة العموم او عدمه مطلقا على تقدير عدمها وهما خلاف الفرض
واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغير الهيئة التركيبية دون المفردات والجواب عن
الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع
محكوما به كان معناه ذات موصوفة به وهو عارض للاول والاتحاد مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف
الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة … واعترض عليه التفتازاني بانه انما يجري في
المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا فلا يتم الفرق ورده المحشي الشيرازي
بان هذا انما يرد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف بها وبين
حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذان التفصيلان مردودان بانه لا فرق
في المقام بين الوصف المنكر وغيره من المحلى بلام الموصول وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم
وتحقيق المقام وتنقيح المرام … في مسئلة الوضع والحمل بين اهل المعلوم لا سيما المنطقيين منهم …

ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم اى المفهوم الكلى   ان المراد بالموضوع الذات
وبالمحمول الوصف فظن جماعة في القاعدة الاولى ان الفرد اعنى الجزئى الحقيقى لا يقع محمولا البتة بل ادعى
المحقق الشريف عليه الضرورة من حيث اعاد الامر فيه الى المراجعة الى الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة
الثانية كالفخر الرازى على ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد متعين للابتداء لدلالته على
الذات والصفة للخبرية لدلالة الصفة على معنى تام بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات
لا انه بمعنى الحدث المنسوب الى الغير كما يقول به في الفعل الظاهر وفساده لان ما عدا الافعال من المشتقات
لا يتضمن نسبة وكلاهما فاسد اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقع زيد بعض
الانسان فيجعل زيد موضوعا كذلك يجوز ان يقع بعض الانسان زيد فيجعل محمولا من غير تاويل والسر في
ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين
في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج ومن ان هذا المعنى لا يقتضى ان يكون شىء من الطرفين
كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او مختلفين كما في قولنا الانسان حيوان ناطق اذا اريد بهما
نفس الحقيقتين وقولك هذا هو الذى كرمك بالامس فان المراد بالموصول الشخص المعهود كما
ويبين ان المحمول بهذا الاعتبار نحو القضايا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالب
في محاورات اهل العرف ايضا هو ان تكون موضوعاتها الفردات والافراد ومحمولاتها المفاهيم الكلية
وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا غير لا في جواز وقوع الجزئى محمولا يوجب كونه كليا لصدقه على
الكثيرين من موضوعات يصح ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض
الكاتب وغير ذلك فينقدح به الحدان لانا نقول الكثرة المأخوذة في الحدين هى الكثرة باعتبار افراد
حقيقية او تقديرية او فرضية لا الكثرة بمجرد المفهوم ومع فلا اشكال واما الثانى فلان منشأه عدم
تحقيق معنى الذات والوصف في كلامهم ومجمل القول ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتاصلة
في الخارج ومنه الذاتى الذى يقابلون به العرضى والوصف على المعنى الغير المتاصل فيه ويرادفه العرضى كذلك
تطلق الذات على المفهوم المتاصل في اللحاظ اى الملحوظ على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا

ولاحقا

ولاحقا للغير ومن غير فرق بين ان يكون المفهوم او المعنى فان الوصف وهذا هو الذى ينبغى ان يكون مقصودهم
في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه وانضاح فساده فان الموضوع في قولك كل كاتب انسان افراد الكاتب
وهى وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اى غير لاحقة لغيرها
ومفهوم الانسان وان كان حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه تابعا للغير لاحقا
له وذلك لان النسبة الحكمية قائمة بالمحمول ومتعلقة بالموضوع كما لا يخفى واذا عرفت هذا ظهر لك ان التفصيل
في المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا وعدمه كما فعله المعترض او بين ما اذا كان لام الموصول
وعدمه كما فعله المورد غير متجه على القاعدتين ثم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود
وغيره لكن البحث هنا على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم اقول والجواب المذكور مشتمل على الفرق بين الوصف
اذا كان محمولا عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين   ان مدلوله في الاول الذات الموصوفة
بالتعريف وفي الثانى ذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق مدفوع بما ذكرها التفتازانى من ان الوصف
اذا كان معرفا باللام كان مدلوله ايضا الذات الموصوفة   ان مدلول الوصف على تقدير ان
يكون محكوما عليه معروض وعلى تقدير ان يكون محكوما به عارض وفي كلام التفتازانى ان الوصف ان
كان محكوما به اذا كان معرفا كان مدلوله المعروض وفي كلام المورد التمام ذلك فيه حيث يكون اللام للموصول
وكلاهما مردود بما ذكرناه انفا فالفرق الثانى متجه على اطلاقه نعم يرد على المجيب ان فرقه بين صورتى
اتحاد الشىء مع الوصف باعتبار كونه معروضا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول
يفيد الحصر دون الثانى تحكم صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية والعارضية في
ذلك بل المدار فيه على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاستغراق وهو لا يختص باحدهما ويرد
على المستدل ان دعوى عدم مصيرهما الى القول بالحصر في العكس ممنوعة كيف وقد صرح بافادته له جماعة
من علماء الاصول والمطلع عليه علماء البيان على ما هو الظاهر فالدليل المذكور انما يصلح داعيا من فصل
بين المقامين لا على ما اخترناه من القول بالاثبات المطلق ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذى ذكره
المستدل على النفى من قبيل التشبث بظاهر الوهن ويمكن معرفته مما قررنا وردنا على بعض ادلتهم السابقة

واجيب عن الثالث بانه ان اريد بتغير المفهوم هذا القدر منه اعني صيرورة العارض اعني الذات موصوفة معروضا
اعني الذات الموصوفة فلا نسلم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اريد به غير هذا التغير فلا نسلم لزومه
اقول قد عرفت ان مجرد الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فتعين لزوم غيره فيها
غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد التغير بحسب الحقيقة لا الوضع وبطلان التالي ان اريد
التغير باعتبار المعنى فقط وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة من التقديم والتاخير
لافادة ذلك او يكون ذلك هي النكتة الظاهرة من خروج الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه
كيف وقد اشتهر في العبارة والالسنة ان تقديم ما حقه التاخير لافادة الحصر وهذه القاعدة على
الاطلاق وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوائد التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى انه يتعين من بينها
لا تخلو من بعد الا ان ثبوتها في الجملة مما لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يقتضي
نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من شيئين هذه الدلالة
اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للموضوع من جعلها من باب المنطوق
وليس بشيء لانه غير مذكور وحده ولا شاهد عليه   الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل
بين المسند اليه والمسند بضمير الفصل يفيد الحصر نحو زيد هو القائم وكذلك انما اشهد عليهم
حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر ان ولي حرف النفي
نحو ما انا ضربت زيدا قال ولهذا يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري للتناقض   ومن المفاهيم
مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لا يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه او نقص عنه
ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم
ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها دائر بين نفي الجزئي والاثبات الكلي فالمختار عندي ما
ذهب اليه النافون لنا اما اجمالا فلانها لو كانت واحدة من الثلث حجة فهي ظاهرة الانتفاء
بشهادة العرف واما تفصيلا فعلى نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود و
عمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم عنه تعالى وعلى نفي الرسالة عن نبينا

فيلزم

فيلزم به قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا المرء صام ثلثة ايام من كل شهر كذا لا يدل
على نفيه على نقصه بالزيادة وعلى نفيه في الزمان والمكان ان قولنا المقصود في يوم الجمعة في المسجد
كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم آخر كيوم غيره او مكان آخر كاحد المشاهد احتج المثبتون لمفهوم
اللقب بان التخصيص بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو بفهمه لما
عد منه وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على رمي المخاطب واخته بالزنا ومن هنا
التزم بعضهم بوجوب الحد عليه والجواب اما عن الاول فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي
نكتة على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكفي في ترك ذكره عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب
قيدا زائدا في الكلام حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة وذلك ظاهر فانه الكلام واما عن الثاني فبمنع ثبوت
الدلالة فيه مطلقا بل تخصيص بموارد التعريض ومعه تخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة المجردة
عن القرائن احتج القائلون بمفهوم العدد بما رواه من قوله والله لازيدن على السبعين عند قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ان ما زاد على السبعين حكمه خلاف السبعين
وذلك مفهوم العدد واما انه فهم ان حكم ما دون السبعين ايضا كذلك فلا ينافي ما حكي عن القائلين
بمفهوم العدد من انهم يقولون به في جانب النقص ايضا لانتفاء شرطه وهو عدم الاولوية كما سيأتي والجواب
اما اولا فمنع صحة الحديث فان الظاهر ان ذكر السبعين للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار الكثير
سلمنا لكن ليس فيما نقلوه عنه دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران فيما زاد بل على عدم دلالتها
على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع واما مفهوما الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بقياس ما مر
اعلم ان ما ذكرناه مبني على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا فيجب ان يكون
المفهوم هو المطلق منها ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو الظاهر من النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي
فمعه من القرائن او بواسطتها مما لا ريب فيه فان قولك زيد يجالس في جواب من قال اتجالس زيدا
او عمروا يفيد الحصر وكذا قوله ارخ ثلثين كذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب
او الحد وبه لا سيما اذا وقع في مقام البيان ولهذا نحكم بانه يعارض لما دل على ما زاد عليه او نقص عنه

الحكم بعدم وجوبها لانه علق على صيد الحد فليس بالمفهوم بل بالعموم ما دل على منع الابتداء بغير حق واما ان

علق الحد لا يدل على ذلك فلما مر في مثاله النزح من ان العموم في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم

جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في الشهادة ونظايرها

يشتمل على امور ذكر الحاجبي وغيره ان لمخالفة المفهوم باقسامه شروط ان لا يكون

المسكوت عنه اولى بالحكم او مساويا للمذكور فيه والا دل على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة

ان لا يكون خرجه خارجا مخرج المعتاد نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم فان المعتاد كونهن في

الحجور فقيد به لذلك او لتنزيلهن منزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي لسن في الحجور لحكمهن ومثل

ايضا بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون

الا عند الخوف فلا يدل على عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال عن

المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت

عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما تظهر اذا

كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهدنا بها فالحكم انما يثبت

فيها بالاصل ودعوى الحجية ايضا انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكن حكم المفهوم مركوز في العقل

من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه اذ المفهوم الذي نفى حجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل

او مخالفا له مع ان الثمرة تظهر فيما لو وافق عند التعارض لا يخص المفهوم في المواد التي

ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فمنها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على

عدم اكل الجميع وقولك لا يحل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة

بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرفهم حيث ان طريقتهم الجمود على الدلايل الاصلية وعدم

الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام

مفيدا وليس كل حديث صحيحا يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الحديث صحيح وجواز وقوعه

مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب

بعض الظواهر العرفية

الكلي

القول في العام والخاص

القول في العام والخاص اعلم ان للقوم في العام حدودا

كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة والخلل المحوج الى ارتكاب التعسف او التمحل في الذب عنها

لكنا نكتفي هنا ولكثرة ما يورد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها

وما يورد عليه ثم نشير الى بعض الحدود مع بعض ما يورد عليه في تضاعيف الكلام فنقول الحد المختار

قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض على عكسه اولا بالمشترك اذا استغرق في جميع افراد

احد معانيه اذ لا يتناول الافراد احد معنييه وهو يصلح لها ثانيا وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى

الحقيقي والمجازي في وجه وزاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد دفعا لهذا على دخول ذلك ويمكن

دفعه بان المراد استغراقه لجميع ما يصلح له على الوجه الذي يصلح له وهذا هو المحقق فيما ذكر الا باعتبار

احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخلو عن بعد وثانيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله

لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع ثم ينعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق

وهذا الاعتراض مبني على اعتبار قيد الحيثية في الحد والا فيكون عمومه باعتبار الافراد لا ينافي صدق

الحد عليه باعتبار كونه مستغرقا في الجماعات ايضا ثم ربما يشكل ذلك فيما لو خصص الافراد في الثلاثة

واما اذا خصص في اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى كل ثلاثة وان تناوله لكل

الاحاد يوجب تناوله للجماعات المؤتلفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلاثة والا فالاشكال انما

يتجه في الاثنين والتوجيه انما يحتاج اليه في الثلاثة وقد يتفصى عن اشكال الجمع بوجهين ان اللام

يبطل معنى الجمعية فيصدق ان الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف لان لفظ

الجمع لا يصلح للمفرد لا قبل دخول اللام ولا بعده ولفظ الحد انما يقتضي ذلك نعم لو ناول بجعل ما يصلح

هو او ما قام مقامه استقام عكسه بهذا التكلف لكن ينفي الكلام في طرده ان المراد جميع جزئيات

اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال لحكماء او كالنساء فانها غير الجمع للفظ المراد

لا يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه متناول لجميع الاحاد التي هي من جزئيات مفهوم الواحد الذي بتضمنه

العشرة لانا نقول ليس لعشرة بمنزلة الجمع للفظ المرادف للفظ الواحد بدليل عدم صحة اطلاقه على

ما يرد عليه او ينقض عنه والاظهر ان يقال لا يستغرق عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل بعضها
فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا لا يخلو عن تعسف لعدم مساعدة ظاهر الحد عليه واعلم ان الاشكال بالجمع
لا يختص بالمعرف منه باللام بل يجري في المضاف منه ايضا ويمكن النقض عنه ايضا باحدى التعسفات
المذكورة وعلى طرده تارة بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه وهذا
انما يتجه على القول بغير الشافعي لا التزامه بعموم المشترك في جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه بان التعريف مبني على المنع كما هو التحقيق وقد استراح عن
ذلك من اعتبر صلوحه له بحسب وضع واحد كما مر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات لاستغراقها لما يصلح
له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمرا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح
له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداتها
واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان المراد بصلوحه للجميع اعم من ان يكون الجميع جزئيات مفهومه او
اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول لمثل الرجال والمسلمين وبالثاني لم يتناول لمثل الرجل ولا
رجال واذا اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد
نص في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لما فيه تقدير لفظ الاجزاء و
الجزئيات مفسد للمراد لا اشعار له فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق
لما لا يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات فهو مثل دون مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليها لفظ
يستغرقها لا يصدق ان لفظ الواحد ما لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في سائر المركبات نعم يبقى
الاشكال لمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقال هو ما استغرق
جميع جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموصول ما يتناول المفرد والمركب فيدخل نحو كل رجل اذ يصدق
عليه انه يستغرق جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ويدخل فيه ايضا نحو الرجال لاستغراقه
جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصول
بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل للجزء اعني الرجل المضاف اليه كل والنكرة المنفية وهذا

اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر فيه مطلقا او مقيدا فيدخل الجمع المعرف لتناوله لجزئيات
مفهومه المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره كالوصف ويدخل
نحو علماء البلد من الجموع المضافة وشبهها لشمولها لجزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق
ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرد عليه بالتاويل السابق بعد طرد الاضافة والتعيين في عمومه
المقيد يتناول الجميع ما يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ويخالف الجمع المعرف باللام المقيد بوصف
وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه و
كذا النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم في الدار فان حرف النفي انما سلط على
رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا وادات التعريف فيما سبق وان تقدما في
على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما وتعلقا لكن كلامهم لا يساعد على دخول غير الجمع المضاف
لانهم جعلوا التقييد بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم العرف في ذلك ويدخل ايضا نحو لا رجال
ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي المفرد الواحد او الفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان
المنفي فيهما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فردين او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك
لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قلت اكرم العلماء
واردت به جملة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى العهد ولو لم يدخلها طاحد سائر موارده او مثل
الجمع افراد متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة مسبوقة على احضار المشار اليه المتعين بوصف
تعيينه كان تعلقها بالجمع متاخرا عن اعتبار وصف لو اعتبرنا بالتعيين العهدي فهو على حد المقيد بالوصف
والوصف في طرد العموم عليه بعد التقييد لكن نص على خروجه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل
على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع امر قيد لخصصه بالمعهودين وحجته لم ضوء به دفعه واحترز به عن
النكرة في الاثبات لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت اذا احطت بما ذكرنا
وقفت على ما فيه لانه لا يخلو اما ان يريد بالامر ما اشتركت الدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى
الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذا الجمع المضاف الى المضاف والموصول

المقيد صلته بقيد كما اذا قيل من زيد ومن اكرم غلامى فى الدار وعلى الثانى بالجزم دخول مثل الجمع المعهود
لنا والرجيع سيجما لولا القيد وقولنا وضعا احترازعن اللفظ المستغرق بجميع جزئيات مفهومه
مجازا كالمفرد المستعمل فى العموم مجازا عند من يراه مجازا فيه فان القصد لا يتعلق بالبحث عنه فى هذا من
المباحث كالانية وانما ينبغى تعميم لعنايته على حسب الاحتياج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض
المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين حيث عرفه باللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى و
الجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل
بمثل النكرة فى سياق النفى فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ
العشرة موضوع المستلزم لاستغراق الاحاد لا للاستغراق فكذا حرف النفى موضوع للنفى
واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفى على الجنس نظرا الى ان الجنس
لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا تجد دلالتها على العموم ثابتة فى سائر اللغات بل لو جران يراد بالوضع
فى تعريفنا المختار ما يعم الوضع للعموم نفسه لكل رجل ونظائره او لمعنى يستلزمه كالنكرة المنفية على
ما نراه من ان وضع اداة النفى للنفى والنكرة للفرد المنتشر مثلا فى معنى وضع المجموع لنفى الفرد المنتشر
هو الذى هو سلب كلى ويشكل الكلام فى الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على ما حققنا فى
وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم ارادة جميع
الافراد حيث لا تعين للبعض واعلم ان الحد الذى ذكرناه ينطبق على العام الافرادى والعام المجموعى
لان كليهما يستغرق جزئيات المفهوم الذى اشتمل عليه وان كان الاستغراق فى احدهما من حيث
الافراد وفى الاخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام فى باقى الكلام للحد وكذا ينطبق على العام الشمولى
كالجمع المعرفة والموصولات والعام البدلى كمن واى فى الاستفهام وقد يستشكل بان تطبيق الحد على ذلك
يوجب دخول النكرة فيه ايضا لانها ايضا تستغرق افراد مفهومها على البدلية ودفعه واضح لان النكرة
لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل بقرينة الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق فى افرادها

وصفا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة الشخصية الفردية لا بشرطها اى من غير تعيين
لتقييدها بالوحدة بالخصوص فهى بحسب وضعها لا تنافى ان توخذ مرددة بين الجميع بان يعتبر معها تعيين
النقض اصلا او كذا لها بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الخارج مع ان انضمام اعتباره فى اطلاقها اطلقه
لها فى نفسها دالا على العموم والشمول بخلاف من واى فان مدلولها الطلب تعيين الفرد الموصوف
بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومها فيكون مدلولها مستغرقا لجميع الافراد على سبيل البدلية فى
تعيين الفرد المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منهما من غير تكلف على ما قيل يقول من جائنى او
ايكم جائنى الا زيد فتخرج زيدا عن الافراد التى تردد بينها فى السؤال ويمكن ان يعتبر عمومهما بالنسبة الى
افرادهما المقيدة بالوصف المذكور حيث تتعدد الافراد ولهذا تعين الجواب بالجميع وعلى هذا يظهر وجه فرق
اخر بينهما وبين النكرة واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة
كما فى قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا للعموم الشمولى لوروده فى مقام الامتنان
ورجل فى قولك جئنى برجل للعموم البدلى دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم العام قد يكون حقيقيا
نحو ان الله بكل شىء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا
كذا قرره جماعة والتحقيق ان العموم فى الثانى ايضا حقيقى لشموله جميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة
بلده او الصاغة الموجودين فى بلده غاية الامر ان قرينة الحال اغنى عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل
اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده بل لا جميع الموجودين
حال الخطاب بالخصوص الذين يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر بالتمكن يغنى عن تقييد
متعلقه بمجوز ان تنزيله على عمومه كما هو مقتضى الاصل قلت تعلق الامر الفعلى بها لا يتحقق الا بالنسبة
اليهم عند الامر والمامور به كما فى المثال المذكور ونظايره بعيد جدا بل يجمع على فساده الا من شذ كما
فى علم فتعين تقييد المتعلق بالافراد التى تمكن المامور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف فى امثاله
الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك فى عموم اللفظ لان المعتبر فى عموم المقيد تناوله لجميع افراد مفهوم المقيد
كما ان المعتبر فى عموم المطلق تناوله لجميع افراد مفهوم المطلق نعم لو فرق بين العامين بان الاول مطلق

او مقيد بعدكم والثاني مقيد بما معهم عرفا من قرينة الحال ويحمل التسمية دائرة مدار ذلك فلا اشكال

الا ان عبائرهم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفسر العام الحقيقي بما يتناول لجميع افراده كالمثال المتقدم

والثاني بما يتناول اكثر افراده بحيث لا يعتد بالخارج عرفا لندرته كما في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه

يصدق هذا القول على اطلاقه عرفا عند جمعه للاكثر وان ترك النادر ومبناه عند التحقيق على التسامح

في الاطلاق كما انهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان الخاصة على ما ينقص منها او يزيد

بيسير من غير تقييد وهذه التسامحات غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المدار فيها في المواضع الثلثة ونظائرها

على الحقيقة لا لان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان

تسامحهم في مثل ذلك مقصود على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا

تراهم يحملون تلك الالفاظ على حقائقها اذا وردت في تلك الخطابات ونظائرها كالوصايا

والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم صدق حده عليه واعلم ايضا ان

العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذا ينقسم باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين

فالعام المجموعي باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذا باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين فالعام

المجموعي باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يحرق هذا الشيء فان لفظ

كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى المعرف باللام تعين كونه مجموعيا ومعناه مجموع ما اضيف اليه كما انه

اذا اضيف الى منكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومعناه كل واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية

فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول وقد يأتي بمعنى المجموع نحو جئني بكل شاة اي

بتمام احد افرادها

اصل

اختلفوا في ان هل للعموم صيغة تخصه او لا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكي

عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اختلف

النافون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكي عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره

الى انها نقلت في عرف الشرع الى العموم ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ثم هل يختص

النزاع بالفاظ المخصوصة اعني اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفردهما

والنكرة

والنكرة في سياق النفي ام يجري في مطلق الالفاظ حتى انه يدخل في مثل لفظ كل واجمع وتوابعه الذي نص

عليه العضدي هو الاول والذي صرح به في المقام هو الثاني ونبه عليه كلمات بعض الاصحاب وهو

المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما هو ظاهرنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات

الكليين كما نص عليه العضدي فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع يتعينها بالعهد

وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه والقول بكونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان

يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت عن قرينة العهد كما صرح به العضدي

في الجمع المعرف ونص عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة من الموارد فيرجع النزاع على هذا التقدير الى

ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص

كما هو قول البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض آخر فلا ينافي ذلك كونها حقيقة في العهد

عند العهد كما عزاه بعضهم اليهم هذا لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع

وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه في

فصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع الواضع

اياها للخصوص والعموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في مثل كل رجل بدليل التبادر والنقل

على ما سيأتي التنبيه عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور ولو من حيث وضعه لشيء لا يستلزمه

عند التجرد عن الضمائم الخارجة المنافية للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف

والمضاف كما سيأتي وهذا المعنى انسب بالنزاع الجاري في المقام وينبغي تنزيل كلام الاكثر عليه وحيث ان التقييد

بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عند تمامه كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه وتم كما ان تكرره

في الحد ثم ينبغي التقييد بما اذا تجرد عما ينافي العموم كما مر لتخريج مثل المعهود في فرد او فردين اذا تقرر هذا

قلنا على المذهب المختار مضافا الى نص اللغويين عليه في بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد

اذا قال لعبده فهم منه العموم عرفا حتى انه لو ضرب واحدا عد مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد

او كل عالم او احسن الى من دار او في من اكرمني او مهما اكرم زيد اكرمه تبادر العموم ولهذا لو ترك الاكرام

او الاحسان الى بعضهم اي في بعض ازمنة كوامره عبده عاصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت
لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من الحوادث التي استعملت فيها الصيغ المذكورة
قد استدل بها اهل اللسان على العموم منها بعينه ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجاءه فقال يا محمد اليس عبد عيسى وعزير والملائكة فلولا انه
فهم منه العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره اياه على العموم حيث لم يجبه بمنع بل
باختصاص ما بغير ذوي العقول ومنها ورده في كلامه تعالى قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى ومنها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني على كون النكرة في
سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول القائل من دخل داري فله كذا يوجب استحقاق الجعل لكل من
دخلها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا اضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا ندفع الى غير ذلك
مما لا يحصى لمرو قد استدل ايضا بوجهين انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف
بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والتالي باطل اما الملازمة فلتكون اللفظ الدال عليه فان تكون الدلالة
يوجب تاكد المدلول وكان المراد تاكد الالتباس تاكده في الكلام وتقويه بتعدد موارده حيث
كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فتتم الملازمة لان تاكد الالتباس في المؤكد مع دفعا
قيل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيده بها بل التباسه وهذا ظاهر واما بطلان التالي فلانا نعلم
ضرورة ان المقصود من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد
الناشئة من ارادة العموم عند ذكر التاكيد في موارد استعماله تامة هنا على ارادة العموم فلا يلزم
ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع اللفظ بازائه مراعاة للحكمة وفيه نظر لان
ذلك لا ينافي الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادي
في الغاية في البعض بطريق المجاز حجة القائلين بالاشتراك لفظا امران ان تلك الالفاظ تستعمل
في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اذا كان
مرجحا للحقيقة وبيان ان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثابتا كما عرفت من ثبوت عدم التبادر وغيره

انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد منه لا يوجب العلم ولو
كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بعينه مع بعض
السبل على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظر عامر في بحث الامر من ان علماء الامصار والاعصار
لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقة في الخصوص
فقط امران ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان المراد به
الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل انه اشتهر التخصيص
شاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الحاقا للقليل بالعدم فبالغ في الظن انه ينبغي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب
تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات للغة بالترجيح والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه
معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فيوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض
مقصوده وهذا لا يطرد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان مجرد الشهرة لا يوجب
الحقيقة سيما اذا كان في مقابلها ذكر قرينة التخصيص وخصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة
في العموم فقط مقال لتوضيح حال الخلاف ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للماهية من
حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه
مع ان هذا القائل خص النزاع على ما حكاه السكاكي بغير المصادر المجردة عن اللام والتنوين ومن الظاهر
مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام او التنوين
وحروف التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية باز انها
المعهودة ثم اورد على نفسه سؤالا حاصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهي موضوع باوضاع
نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه موضوع للماهية من حيث هي واجاب عنه
اولا بان الماهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا عن اللواحق في
الاسماء المعدودة ولنسح به مثل وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا بل هو صيغة مدخولة كما في تنوين
التمكن كقولك رجل جاءني لا امرأة فهذا حاصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول فلان

مسلس المجلس الى ما ذكره لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي
يتعلق بمقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع ما يقع فيه واما في الثاني فلان الاسماء المعدودة
لبست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها الوضعية بل هي حكايات
عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء لا اسماء الاجناس ولا نسلم ان المسلم المسمى اعني الالفاظ المحكية تتجرد عن
اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا تقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو فقد بها افلا نم هنا
المقصود ولو اريد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في سكون الوقف في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها
تستعمل بحسب اصطلاحها الوضعية بناء على ثبوتها كما تقول زيد ولهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع و
واما في الثالث فلان للخصم ان يقول ان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للماهية من حيث هي وانه عند
التجرد عنها وعن ساير اللواحق ليس موضوعا لمعنى بل لعدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصده
المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع الوضع النوعي بالنسبة
الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجديه الا الجواب الاخير
واما على القول المختار فواضح الاندفاع فانا نقول لنا في رجل مثلا انه مجردا عن اللواحق اسم جنس موضوع
للماهية من حيث هي ليس معناه ان يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق بل معناه ان اللفظ المذكور بمجرده
اي من غير اعتبار ضميمة معه موضوع للماهية من حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس وظاهر ان ذلك لا
ينافي طرو اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى
التبادر هذا ثم ما يتوهم من ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية يعني ان الواضع وضع وضعا
اجماليا كل اسم جنس منون لفرد منتشر ومعرفا باللام للماهية الحاضرة في الذهن تارة وللمعهود تارة
وللاستغراق اخرى ففي مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركيب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير
وتركيبه مع ساير الحروف ولعل منشأ الوهم اتحاد هذه الادوات مع مدخولها بحيث يتخيل كلمة واحدة
ويظهر ان ذلك لا يجدي في مقابلة التبادر مع اتفاق كلمتهم على ان الادوات تفيد المعاني الزائدة
على معاني مدخولها وقد تقدم به الفاضل المذكور في اللام حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة

المدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضع بانفرادها ايضا ومع ذلك لا حاجة الى ما التزمه
من الوضع النوعي مدعيا كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية
كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية و
التركيبية بحسب الوضعين فقد بينا فساده في مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق
ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للماهية من حيث هي بحكم التبادر كما مر وتلك اللواحق موضوعة
باوضاع صرفية بازاء معان لا حظ لها كسائر الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها
موضوع بازاء حيثيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين الداخل عليها موضوع بازاء تقييده بفرد لا
بعينه لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنى اسميا بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال مدخولها
كما هو الشأن في وضع الحروف وكذا حرف اللام موضوع للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها
فيكون معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها آلة لتعرف حال ما اشير بها اليه من المعنيين
المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد
الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر وتفصيل المقام وتوضيح المرام ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات
احدها ان يتجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف كحمراء وصفراء فاذا قيل رأيت حمراء واريد
الوقيرة وقعت على الفرد فان اريد بحمراء نفس الجنس واريد الفرد بقرينة الرؤية ونحوها كان حقيقة
وان اريد به الفرد بخصوصه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف آخر في السؤال المذكور الثانية ان يلحقه
تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق والغالب ما يكون كذلك
اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك هذا رجل فانا الظاهر من مقام الحمل غير قصد الجنسية دون الفردية لعدم
استفادة اعتبارها مع التساوي ولو وقع محمولا مع الخصوصية في الموضوع فلغو اعتبارها في المحمول لكونها
اذا قيل جاءني رجل لا امرأة في احد الوجهين الثالثة ان يلحقه تنوين التنكير ويسمى حينئذ نكرة وقد يطلق
على ما يتناول الاقسام الثلثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه يعني انه شيء من الخصوصيات غير معتبر فيه
على التعيين وان اعتبر فيه احدها لا على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعيين لا انه عدم التعيين معتبر فيه فلا

بجمع مع تعيين د بالجملة تقييد الحقيقة كل واحد من الافراد غير متعين بل بحيث يصلح ان يقع بدل كل فرد
فرد اخر فتقييده تقييد ترديدي لا تعييني فتقييده بالفرد المأخوذ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار
كونه الا ملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي وليس بكلي كما سبق الى كثير من الاوهام
فان الجنس المأخوذ باعتبار كونه مقيدا بفرد اي متحد معه جزئي لا كلي ولا فرق فيما ذكرناه في تحقيق مدلول
النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جاءني رجل او عند المخاطب كما في او رجل ابيك او
يكون غير معين عندهما كما في جئني برجل اذ التعيين الحاصل في المثالين الاولين انما يدل عليه دال خارج
عنه ولهذا لو ابدل بما يعمه كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير يستعمل في الفرد بل يستعمل
في نفس مفهومه صرف الجنس وان اطلق على الفرد لان التقييد بالفرد انما استفيد من التنوين وتحقيق المقام
وتوضيح الكلمة التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك رايت
انسانا وهذا حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه
وعلى قياسه الاطلاق في الفرض المذكور الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان
اللفظ غير موضوع له كما اذا اطلق الانسان واريد به زيد باعتبار خصوصيته والفرق بين
الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول استعمل في الطبيعة من حيث هي لان اطلاقه على الفرد باعتبار
ما حمل فيه من الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ
موضوع بازائها وفي الاطلاق الثاني استعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او التقييد بها
واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه استعمال له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية
فيكون مجازا او المراد انه غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه باعتباره فلا ينافي كونه
حقيقة فيه باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بينها وبين الفرد وكذلك الحال في اطلاق المنون
على فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به المبهم المقيد بفرد معين على ان التعيين مراد من غير لفظه
فيكون حقيقة اذ لا يراد به من مدلوله الا الطبيعة المقيدة باحد افرادها فقد اريد بذلك من لفظه واريد
التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين من لفظه فيكون مجازا هذا تحقيق ما انهج عليه جماعة من المحققين

وهو بكان

وهو بكان من الظهور والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول
ان معنى رجل شاخ في ظرف التحليل شخص متصف بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة
والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل المتعارف فهو على حد
الحمل حيث لا يجوز في شيء من طرفيه والنسبة هنا تحصل كلامه وهو بعيد بعيد عن الانظار المستقيمة
مما لا يعرف له وجه اذ لا حاجة الى تكلف ارجاعه الى الحمل كما عرفت من توجيهنا مع انه ليس يعني مدلول المادة
ومدلول التنوين نسبة تقييدية كما تقتضيه ظاهر كلامه لان التنوين كما عرفت موضع التعيين المقيد
بالفرد باعتبار كونه الذي تعرف حال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار معنى نسبي يمتنع ان يحمل النسبة لان النسبة
تشتمل على تصور طرفيها لا استقلال وهذا ظاهر جدا وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان
مدلول اللفظ فرد هو الكلي لا غير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة واحدة وموجود واحد فيقيد بجهة
الكلي فيلزم التجوز لان زيدا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام
على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت اراده الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى
اتحاد الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزئي في الكلي
بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمفهوم
المستعمل فيما يدل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون مجازا ولا يلزم منه افادة الحصر واجاب بانه
ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيانه كلاما حاصله ان الحقيقة عبارة عن الكلمة
المستعملة فيما وضعت له المستلزمة في ظرف التحليل الحمل الذاتي كما لو علمنا ان لفظ الاسد موضوع للحيوان ثم
ولم نعلم بعينه فاذا وصف له بان يقال ان هذا يعني المعنى الغير الموضوع له ذلك يعني المعنى الموضوع له
بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي مستعمل في الرجل الشجاع على دعوى
انه الحيوان المفترس لان التشبيه لا يصح الا بينهما استعمالا مستلزما للحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار
الاول وحقيقة بالاعتبار الثاني وكذا الكلام في سائر انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات في مثل
رعينا الغيث لان اطلاقه عليه مبني على ان دعوى النبات هو الغيث الحقيقي لا انه فرد من افراده فيكون

صدق عليه بالحمل الذاتي ثم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد
بالحمل المتعارف فلم يحصل بهذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر ان ما نصوا
على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع الى ادعاء كون العام مخصوصا في الخاص بحقيقة الحمل الذاتي
المعتبر في المجاز انتهى ملخصا كلامه اقول ما انظر فيه في مواضع فيما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتي
في حدي الحقيقة والمجاز فهو غير صحيح لانه ان اعتبر الحمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ضرورة
انهما متباينان وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فهو مما لا يشك فيه وهو ان كل شيء يحمل على نفسه بهذا
الحمل وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اريد نفس هذا المفهوم فهو مما لا كان
المفهوم نزل له عليه قطعا وان اريد به مصداق الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا احتياج الى اعتباره في
جانب الحقيقة وهو مستغنيهم على اطلاقه في جانب المجاز اما انه مما لا احتياج الى اعتباره في جانب الحقيقة فلانه
يكفي في معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى المستعمل فيه اعني ما اريد من اللفظ انه موضوع له اللفظ
بالحمل المتعارف ولا اعتبار عليه اصلا كما لا يخفى واما انه لا يستقيم على اطلاقه في جانب المجاز فلان
مرجع ما بنى عليه امر المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا كما ترى انما
يتجه في بعض انواع الاستعارة كما تحقيقه في اول الكتاب واما في المجاز المرسل فمما لا يعقل له وجه اصلا
لوضوح ان اطلاق الغيث على النبات ليس مبنيا على دعوى كون الغيث الحقيقي [illegible] النبات وكذا الاطلاق
القرية على اهلها [illegible] مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية فان كان هذا الدعوى في الاول وجه فلا في الثاني مما
لا يخفى على احد [illegible] له الكلام في سائر الاقسام لما اقسام بل مبنى المجاز على وجود العلاقة بين المعنيين
فتبين وجه [illegible] اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر من غير احتياج الى دعوى ان احدهما هو الاخر
ومرجع ذلك [illegible] الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الاخر في اختصاص اللفظ به باعادة اللفظ الموضوع
له نظرا الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة لو خصته وضعية او طبيعية ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما
منزلة الاخر فيما ذكر ادعى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم يتاتى الدعوى المذكورة في كثير من
انواع الاستعارة بل اعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع اقسام

المجاز

المجاز عليه بل الاستعارة فيما ذكره من اطلاق الاسد على الشجاع مجاز والاطلاق على الشجاع على زيد
حقيقة ومحصله ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهذا في غاية السقوط
والضعف لان الاستعمال الواحد لا يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان اراد ان هناك استعمالين ولو بالقوة
فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد لا بخصوصه ولا من حيث كونه شجاعا فلا
يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار فيما فسر به كلام القوم من ان اطلاق العام على الخاص
باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصد [illegible] العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد
الدعوى في نفسها وعدم مساعدة كلامهم عليها اما انها فاسدة في نفسها فلان الاتم صح استعمال رجل
في قولك رايت رجلا في هذا المعنى بان يراد به من هو الرجل لا غير لبعد عن ظاهر الاستعمال ولكنه
قاس ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة وهو قياس مع وضوح الفارق
توضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد او حمله عليه قد يكون بقصد دلالته عليه وقد يكون بقصد حمله
عليه فان من حيث المراد مرة من حيث الوجود واخرى من حيث المهية وهذا قد يكون بقصد انطباقه على الفرد
وقد يكون بقصد اعطائه نفسه ومنشا الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة
الحصر انما يتم على التقدير الثالث والاخير فان قصد وجود المحمول على الموضوع لو قصد اطلاقه عليه يستلزم
الحصر بيان ذلك انك قد تقول زيد الشجاع وتريد به مجرد حصر وجود مهية الشجاع في زيد وعدم
تجاوزه الى غيره وقد تريد به ان لا مهية لزيد سوى مهية الشجاع والحمل على هذين التقديرين متعارف وقد
تريد على ذلك ان دعوى انه نفس مهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي في حصره لانحصار دلالة الاول على الحصر
واما وجه دلالة الاخير عليه فلان قضية كون زيد نفس مهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشيء لا يتجاوز
عن نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة له على الحصر فان كون الكلي تمام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه
به لا لاختصاص افراد كل نوع في فرد واحد ولا يجوز نفي القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة لان الكلام
فيه الاعلى معناه الكلي ولا في القسمين الاخيرين ان كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلق
الشجاع على مفهومه ثم ادعى انه نفس زيد او نفس مهيته وعهده وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان

استعمل الشجاع في زيد ادعى حقيقته بعد دعوى انه الشجاع فلا ريب في مجازيته لان الالفاظ على ما هو التحقيق
موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بقصد ما هو له عليه من حيث
الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث استعمل الكلي الا في معناه الكلي اذ لم يرد كونه في
ضمن الفرد من اللفظ والا لكان تصوره وارداً لنريد بل من خارج واما استعماله فيه بقصده لا التعلق فلا ريب
في كونه مجازاً لكونه مستعملا في غير معناه لكان ضمنه الخصوصية ولا اشعار في شيء من معنى الاستعمال
بالخصوص فظهر ان اطلاق الكلي على الفرد وحمله عليه ينقسم الى اقسام خمسة يشتمل قسمان منها على افادة الخصوص
دون البواقي واما ان كلامهم لا ينافي ما ذكرنا فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية
مجاز معناه الاشعار فيه بالمعنى المذكور بل صحيح فيما ذكرناه وهو ان يطلق العام على الكلي ويراد به الخاص
مع قيد الخصوصية فان الخاص يشتمل على ماهية العام وخصوصية لا تحصل لها فاذا اطلق على الخاص باعتبار
تحقق ماهية العام فيه كان حقيقة لانه في الحقيقة اطلاق له على ماهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن
خصوصية انما ادرك من غير اللفظ وان اطلق واريد معها الخصوصية كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب
فان قلت العام والخاص متحدان في الخارج وان تمايزا بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي
سواء كان باعتبار عمومه او خصوصه او المجموع لا يكون الا حقيقة قضاء الحكم العينية فلا يتم ما ذكرت
من التفصيل قلت لفظ اسم الكلي موضوع للماهية من حيث تحققها في الذهن لا من حيث تحققها في الخارج كما هو
التحقيق فاطلاقه على الماهية الخارجية على الحقيقة لا بد ان يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هو هي
لهذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص لا انها الاختصاص لها يعين تخصيصها به في الاستعمال ان
ارادتها مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان تنوين التنكير كما
يأتي لافادة الوحدة الشخصية او كوحدة بنفي المثنى والمجموع بطريق نفي الافراد نحو جاءني رجل لا رجلان
ولا رجال كذلك تأتي لافادة الوحدة الجنسية بطريق قصر الفعل على الافراد في كل بنفي الجنس الاخر نحو جاءني
رجل لا امرأة كذا قيل والاظهر ان التنوين في المقامين لافادة التنكير اعني اخذ الماهية مقيدة باحد تشخصاتها
العرضية الفردية كما هو مفاده في سائر المواضع لكن الحكم المتعلق به يختلف [illegible] يعين تعلقه به لا بشرط الخ

من غير

من غير اعتبار زائد عليه كما هو التأويل الاطلاق وح فلا بأس في تعلقه بفرد آخر ولا نوع آخر ولهذا يصح ان يقال
جاءني رجل اخو ما امرأة وقد يعتبر تعلقه بشرط الاوحد فيفيد نفي ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول
اعني الجنس فيدل على انه ليس من جنس آخر اعتبر الحصر بالقياس اليه نحو جاءني رجل لا امرأة ويجوز ان يكون
تنوينه للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدلوله منونا اعني احد الافراد فيدل على انه ليس من ابنائه نحو جاءني
رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على انه ليس من جنس آخر ومن ابنائه نحو
جاءني رجل لا امرأة ولا رجلان ان يحقق لام التعريف حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة
المتعينة باعتبار تعينها الجنسي او الشخصي وانما احتاج الى اعتبار التعيين لان الاشارة لا يقع بدونه او
للملاحظة مدلول مدخولها باعتبار كونه متعينا بالتعين الجنسي او الشخصي والاول اظهر وشمولها في
لغة وهي تأتي لامور ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسي باعتبار تعينها الجنسي
وينقسم الى اقسام ثلاثة لان الحقيقة المأخوذة بالاعتبار المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد
او يؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثاني اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول
هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولنا الرجل خير من المرأة فان اللام في الرجل والمرأة اشارة الى
الحقيقتين باعتبار تعينهما الجنسي فكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة ومنه اللام
الداخلة على المحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للماهية من حيث هي وحيث ان
الاشارة المستفادة من اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسي اي حيث تعرف مدخولها
ويميزه عما عداها وان كان المعنى متعينا في نفسه على التقدير بيان ذلك ان المعرف باللام
مما وضع لشيء معين باعتبار كونه معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه
معينا اذ لم يوضع له كذلك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظته ولهذا كان نكرة واذا قرن به دل على
معين باعتبار كونه معينا فيكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فانه موضوع للماهية المعينة باعتبار
تعينها الجنسي اي الذهني ولهذا هو معرفة ويعامل معاملتها وبه يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية
المعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في الاول ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة

وفي الثاني عارضي وطارئ على الكلمة بضميمة امر خارج وان الاول يتضمن الاشارة الى الماهية بخلاف الثاني
هذا على ما نراه من ان المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلم الجنس هو التعيين الجنسي لكن المتداول في كتب القوم و
غيرهم ان المعتبر فيهما التعيين الذهني حيث صرحوا بان اسامة يدل على الماهية الحاضرة في الذهن لكن لا باعتبار
حضورها وتميزها فيه ولفظ الاسد واسامة بين لان نعينهما باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا ايضا
لا يخلو عن وجه الا ان الاول اسد واقرب الى الاعتبار لعدم الفرق بين التعيين الجنسي والتعيين الذهني بما لا
يكاد يخفى فان الاول مما يثبتها العقل للماهية وان قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا يثبتها الا ملاحظة
وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلام الجنس موضوعا للماهية الحاضرة في الذهن باعتبار
حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان صح اكرم الرجل اكرم الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار
حضورها فيه ولكان صح رايت اسامة رايت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر
ان الماهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصح تعلق الاكرام والرؤية به على قياس سائر الموارد
قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في اطلاق اللفظ عليه لا يوجب ان يكون الحكم عليها
بذلك الاعتبار فيجوز ان تلاحظ الماهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار امر غير
نفسه فاعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل
والمراد ركوبه لهذا الجنس لكنه قليل لا يصار اليه الا لقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس
قصدا الى قصره على المبتدا ولو على سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد يأتي
لتحقيق الكلام فيه واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم عليه باعتبار تحققه في الخارج نحو الناس
جائز وقد يحكم عليه باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين
نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبة التقرير وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو اللاشيء
ليس بموجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق الجنسي نحو ان الانسان لفي خسر والثالث هو المعرف
بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث لا عهد وليس مفاد اللام في هذين القسمين الا الاشارة الى
الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي وانما استفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة

الاستثناء

الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في الثاني وحيث ان مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد
من الحقيقة لا بعينه كان بحكم النكرة وصح وصفه بالجملة كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني فانه على ان يسبني
صفة اللئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة في العهد الذهني ماخوذة باعتبار تعينها الجنسي
وحضورها الذهني لمكان اللام ولهذا انه يعامل معاملة المعارف وفي النكرة مجردة عن هذا الاعتبار
ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية الفرد
وكونه جزئيا من جزئيات الماهية ومثل له بالمثال المذكور وهو فاسد لانه لا يجوز تفسير ارادة الماهية من حيث هي ولا
من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بقرينة امتناع الدخول فيه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد
معين اذ المفروض عدم التعيين فتعين ارادة فرد منه لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما
تقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالماهية من حيث تحققها في فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال
عليها فلا لبعد التجاوز من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية الماهية لا توجب معهودية فرد غير معين
منها ولو انه اعتبر من حيث كونه جزئيا من جزئياتها واما ثالثا فمعهودية الماهية مضطرح فلا يصح ان يجعل الدال
للاشارة الى الفرد المراد نظرا الى تعيين الماهية واما رابعا فلانه يرى وجود الطبايع في الخارج و
يقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي وح فلا يتجه تعليق الدخول على السوق دالا على ارادة
الفرد لجواز ان تعليقه على الماهية من حيث هي وانما يلزم الاعتبار المذكور من يمنع جواز تعلق الاحكام بالطبايع
من حيث هي كما هو المختار ثم التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق
في المثنى والمجموع ومثل للاخير بقوله تعالى من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع
افراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة فيكون ال للاشارة الى الطبيعة من حيث هي ويكون
اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة مرادا بدلالة اعتبار التعريف كما في تعريف المفرد بها لا سيما اذا
اشتمل على مفرد من لفظه فان افادته للجمع تدخل على المعرف بلام الجنس الا ان اللام تدخل على المجموع
وكذا الحال في تثنية علم الجنس وجمعه واعلم ان ما قررناه من ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراقي
الجنسي راجع الى المعرف بلام الجنس هو المطابق لما قرره بعض المحققين كالتفتازاني وغيره وخالف

بعض المعاصرين فمنع من جوتهما اليه لان مدلول المعرف بلام الجنس الماهية المعراة عن ملاحظة الفرد
فاستعماله في الفرد استعمال له في غير ما وضع له فانه وان لم يوضع بازاء الماهية بشرط التعري عن ملاحظة
الفرد لكنه وضع لها في حال التعري لا لامعنا ثم تقييده فلا خصته في ارادة غيرها منها ثم اختار
كونه مجازا فيهما وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في القسمين غير مستعمل في الفرد كما ذكره في بيان المنع
بل في الماهية المعينة من حيث تعينها واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد ثم
من غير لفظ كما صرح به افاضل نقلا عنه ثم ولا يكون مستعملا الا في معناه وكونه موضوعا للماهية في
حال التعري عن الفرد راجع الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعري فلا ينافي اعتبار تقييدها بالفرد
اذا استفيد من امر اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب دلالتها الحقيقية   ان اشار بها
الى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهدي باعتبار كونه كذلك ففي المفرد اشارتها الى الحقيقة
المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع اشارتها الى الفردين المتعينين او الافراد المتعينة كذلك ويسمى هذا
المعهود الخارجي ثم هذا التعين قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل فان اللام في الرجل
اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذلك نحو يا ايها الرجلان ويا ايها
الرجال فان اللام فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك و
قد يكون ذكريا كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فاللام في الرسول
اشارة الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذلك جاءني رجلان او رجال فاكرمت الرجلين
او الرجال وبيانه ظاهر وقد يكون بغير ذلك كما في قولك جاءني الرجل الذي كان عندنا امس او الرجلان
اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا امس وبيانه ايضا ظاهر مما سبق ثم لام العهد كما تاتي
لتعيين الفرد او الافراد كما مر كذلك قد تاتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل ثم قلت
اعط الفقير مشيرا بها الى الفقير العدل وقد تاتي لتعيين الحصة كما اذا كان ناصحا اللفظ معهودا
بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئني بالعين مشيرا بها الى احد معانيه المعهودة
هنا فقد ظهر بما ذكرناه هنا وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى

المعرف بلام الجنس وان افترقا عنه باشتمالهما على اعتبار الاشتمال هو عليه وان المعرف بلام العهد الخارجي لا يرجع
اليه وهذا هو المطابق لما نقل عليه جماعة من المحققين كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع العهد الذهني
الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة وهي لا تستدعي تعين الحقيقة المشار اليها
وهي انما تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لانها صورة ما ادعاء الاستغراق الى المعرف بلام الجنس
فغير متعين لانه كما يجوز ان يشار الى الماهية الماخوذة بحسب تعينها الجنسي وتعين تحققها في ضمن جميع الافراد كذلك
يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها في ضمن جميع الافراد بدون اعتبار تعينها الجنسي لان ذلك ايضا نوع تعين لها
كاف في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المستغرق ثم ان المحقق الشريف بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي
عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة
اخرى وقد ورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهني فان تعين الجنس لا يكفي ايضا في
تعيين جميع الافراد او فرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين
المحصل للتعريف المعتبر في الحروف كالعلم او الدال التركيبي كما هو مبنى الايراد وتوضيح ذلك ان اللام في العهد
الذهني وفي الاستغراق في الفرد على البيان المعروف ليس الا لتعريف الجنس ولما كان الجنس مرادا من حيث تحققه
في ضمن فرد ما او جميع الافراد فيستفاد من امر خارج كما بينا قبيل هذا واما العهد الخارجي فان اللام فيه لتعيين
الفرد ولا يكفي فيه التعيين الجنسي فوجب ان يكون تعيينا اخر فاتضح التغاير بين التعيينين وبه حصل التغاير
بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع اخر عام بازاء خصوصيات كل معهود
ويظهر ضعفه مما مر فانه يوضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات الاخر لم يكن في حصول هذه
الاقسام ولا حاجة الى الالتزام بتعدد الوضع هذا ظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين
الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مقيدة بفرد غير معين وفي العهد الخارجي مقيدة بفرد معين الثاني ان
تقييد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها متعينة وبغيره بالاشارة اذ الاشارة لا تقع الى غير
معين وفي العهد الخارجي يعتبر قبله لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة   ان اشار بها الى
جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى مدلول

عليه لفظا دار من مجموع الافراد فاعلم ان اللام لا يجامع التنوين والسر فيه ان التنوين التنكير يقتضي التقييد بمدلوله ومدخولها
باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار تعيينه لكنه المطابق حال الاطلاق واللام تقتضي اخذه باعتبار التعيين
حال الاطلاق فيتدافعان واما عدم مجامعتها التنوين التمكين فلكونها علامة صون التنكير والتمييز الواضح واما عدم
مجامعتها مع الاضافة فلان قضية الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فيصح
فلا يصح اعتباره في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق مطردا لا ينافيه اعتبار تعيينه
بالوصف لتاخر اعتباره عن حال الاطلاق فان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعيين ولو في الجملة لوان استلزمه
غالبا ولا يلائم اعتباره مع اللام لتعيينه بدون الاضافة وحيث ان لا منافرة كلية بينهما فقد رخص في الجمع
في بعض الموارد كما قرره في محله ثم ههنا مباحث جليلة ينبغي تحقيقها مفصلا وينبغي التنبيه على الموارد
المتداول المعروف في موارد استعمال اسم الجنس من منكره ومعرفه باقسامه ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو و
يراد الخصوصية من حيث انه يكون مراده من غير لفظ ولو بقرينة حالية واطلاقه على الفرد من حيث الخصوصية باعتبار المعنى
الذي جعلناه مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكنه لم يثبت وقوعه في مقام لان القرائن المتداولة
الخ انما تدل على ارادة الجنس باعتبار الفرد لا انه تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول
تلك الارادة وظاهر انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم تقم قرينة موجبة لذلك وعلى هذا القياس
صيغة الامر على ما اخترناه من انها موضوعة للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة
فيما هو المعهود من موارده الا في مجرد الطلب وانما يفهم الايجاب والندب من الشواهد الخارجية فيسقط
ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا في مقام الايجاب والندب
وذلك لانه انما يلزم التجوز فيها اذا اريد منها الايجاب او الندب وقد عرفت ان الامر على خلافه   وقد ذكرنا
ان المراد باسم الجنس الماهية من حيث هي ويعرض الماهية لا من حيث هي بل من حيث تعين جنسي وشخصي [illegible]
ان بينهما تنافيا لان ارادة الماهية من حيث هي تنافي ارادتها لا من حيث هي ووجه الدفع ان هناك ارادتين ارادة
من لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة الماهية من حيث هي اي من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ
الجنس بمعنى انه لا يراد منه ما يزيد على الماهية وارادتها لا من حيث هي بمعنى ارادتها مع اعتبار امر زائد عليها من كونها

فخمن

فخمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى المفهوم من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق للجنس وكذا الكلام
في ساير اللواحق فلا منافاة   الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود
من اللفظ لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقال اطلاق الكلي على الفرد على قسمين ولا يقال استعمال
فيه الا تسامحا فالنسبة بينهما عموم مطلق وربما يتوهم بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيكون النسبة تباينا
وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان ومتساويان وان كان الغالب استعمال المطلقين فيما المذكور   تعريف
اسم الجنس عن علم الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى وعن المعرف باللام وعلم الجنس لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى
بما عرفت من اعتبار تعيين الجنس فيهما دونه وعن [illegible] بان التعريف في المعرف عارضي بدخول اداته وفي
علم اصلي معتبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك وافتراق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الاستغراق
وافتراق بعضها عن بعض ظاهر مما مر ويفترق الجمع عن اسم الجنس حيث ان الجمع يدل على الماهية بمادته وعلى وصف
الجمعية بهيئته واداته واسم الجمع يدل عليها بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ورهط او كان ولكنه يغاير
في صيغة كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منهما من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها الفرد [illegible] وقد يعرف
بان الجمع ما دل على احاد مجتمعة واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو وهم وافتراقهما عن الجنس واسم الجنس والجنس
والكلي الطبيعي متساويان وهو ظاهر وزعم بعض المعاصرين ان بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون كليا
طبيعيا لان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس بل جنس اعم مع ان هذا اللفظ وهو [illegible] يدل على ان
موردا للتعارف في نفس الكلي [illegible] ونعني بالكلي نفس مفهوم كما هو الظاهر من كلامه فقد [illegible] لان مفهوم
الكلي كلي طبيعي قطعا لانه معروض الكلي المنطقي حيث يصح الصدق على جزئياته مفهوم ككلية الانسان وكلية [illegible]
وغير ذلك والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه
كالسلب المطلق فانه يتصف بالثبوت الذهني او ما يضاده كمفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان
يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والوجود والمحل ونحو ذلك لا يوجب لزوم ان يكون الشيء اعم
من نفسه لانا نقول الاعمية بحسب الصدق والاتحاد بحسب الحقيقة غير لازم وانا اراد انه معروض الكلي المنطقي
باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثيرين من جنس وليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه

صادقا لان يتصف بالكلية المنطقية اذا في الذهن وهو بهذا الاعتبار ليس الجنس نعم مع بعده
عن ظاهر كلامه مدفوع بانه ان اراد الماهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه عليها وان
اراد ها مع القيد فلا نسلم ان الماهية بهذا الاعتبار يسمى جنسا   جعل الفاضل المعاصر المعرف
باللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف وعدد
على من جعل المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرف
بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد فاطلاقه على الفرد خروج
عن معناه الحقيقي فان اخذ الماهية معراة عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة عدمها في
الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها فيها ثم بانه لا مدخل للام في دلالة
لفظ الكلي على فرده فيلزم الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اذ لا وجود له فانما
الكلي موجود في ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد وثم ثبت
رخصة استعماله في ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان ذلك يتجه بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب
بان ما ذكره من كونه حقيقة في الفرد انما هو باعتبار الحمل دون الاطلاق فهو غير متصور في العهد
الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وانما
الموجود هو مصداقه وتفصى عن النقض باطلاق النكرة كرجل في جاءني رجل بانها موضوعة بالوضع
النوعي من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو ايضا كلي فيكون اطلاقه اطلاق الكلي لا الفرد
ولا الكلي في ضمن الفرد حتى انه لو اريد به في المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن
الفرد كان مجازا لعدم وجودها بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل واما رجل في نحو جاءني
رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة نعم يتعجب عن القوم
حيث لم يخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال لعلهم توهموا انه لما اطلق
هنا واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد هذا الوهم بان ليس ذلك معنى ارادة الخصوصية فان
المشار اليه بقولنا هذا الرجل هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد المشار اليه هو هذا الكلي الخ

صح لا يكون مجازا اذ نعم انه من جعل العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام
المتعلقة بالطبائع التي هي مدلول المعرف بها منها ما يتعلق بالماهية من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة
الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالماهية اصالة ويتعلق
بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة وعلى طلب الاتيان بالفرد ما
تبعا من باب المقدمة فظن في القسم الثاني ان هذا المعنى مدلول اللفظ مع انه ليس كذلك بل
لازم له ولو لم يحصل كلامه وملخص مرامه وبيان ما لا يخفى فان المعرف بلام العهد الذهني مستعملا
في الجنس الماخوذ باعتبار تحقق الجنس او الذهني فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار تقييده با
الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجية من لفظ كتعلق الدخول به في قولك ادخل السوق فلا
ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قوله انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح
كون المعرف بلام الجنس معناه الماهية المعتبرة المعراة عن ملاحظة الافراد فان المراد كونها معراة
عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي ملاحظة الافراد بدلالة خارجية
والا لبطل الحقائق عند طريان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للماهية
الخ ولا يلزم الغاء اللام اذا لم يكن لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الفرد من الاثبات بها الا
على ذلك بل على اخذ الجنس من حيث كونه متعينا ومتميزا او التقسيم ناظر الى انضمام الاعتبارات
الخارجية الى المقسم فان اراد الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات فيتجه عدم دلالتها عليها فلا
ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد على سبيل البدلية والترديد و
بعبارة اخرى المراد وجوده بوجود الكلي المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا اشتباه فيه
ولو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب في اشتماله على المفهوم الكلي وزيادة اعتبار كالفرد المعين فحيثما
يوجد فرد ما يوجد الكلي في ضمنه بمعنى وجوده في ضمنه بعين وجوده واما الايراد الذي
اورده على نفسه فواضح الورود ولا يختص بالمدخول بل يعم في جميع الحقائق كما نبهنا عليه واما ما
اجاب به عنه فغير منقح المقصود فلعله انه يريد بالحمل حمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه

التركيبي فهو كما ترى لا نزاع لاحد في انها بحسب مفاد اللفظ واضح السقوط فانا اذا امكان
الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما لا يساعد كلام السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق
حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير منصوب في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة
على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه ايضا فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه جعله مجازا فيه
فهو لا يصح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما لا يعني اليه
فردا ما اذا كان متحدا مع الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتبار بذلك النحو ذلك صحة قولك جئني
بالانسان يكون معناه المراد قوله فانه فردا ما لا وجود له في الخارج اذ لا يراد ان لا وجود له بما دخل فيه الافراد
المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر ذلك في صحة الحمل وان اراد ان لا وجود له اصلا فانا نريد بفرد ما احد
الافراد لا بشرط التعيين نفسه لا وجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى المأخوذ لا بشرط يجامع
كل شرط وان اراد لا بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المحوج تعقله واما ما التزم به في لفظ النكرة من
اثبات وضع نوعي لها فمما لا اصل له كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد
بانه لا وجود له فيه بالفعل فغير سديد اذ لا يعتبر في الاطلاق اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال
الاطلاق وانه لا كان المفهوم بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده في غير حال
الاطلاق فانه يتعلق صدور الفعل من المأمور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال
الاطلاق غاية الامر انه لم يعتبر تعيينه وهو لا ينافي وجوده مع التعينات واما اخراج المقوم للعهد الخارجي
عن المعرف بلام الجنس فهو اضعف وجهه واضح مما قررنا فان مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس
باعتبار التعين الخارجي وهو بعينه مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلوله الجنس باعتبار تعينه الذهني
او الجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظاهر مما بيناه ثم قد مما قررناه ان المعهود الخارجي
يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة لا من لفظ الجنس وان
ما ادعيه من ان استعمال العام في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له ثم ما ذكره من ان الحسن والقبح والحل
والحرمة يتعلق بالطبائع من حيث هي مما افسدناه بما لا مزيد عليه في بحث مباحث النهي وكذا ما ذكره

من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة قد بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه
لو تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلقت به كما هو محل البحث **فصل** الجمع المعرف
يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققو علمائنا ولا خلاف بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانه لم
يعتد بخلاف السيد او اراد نفي الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا يخصه او يرى ان السيد
لا ينكر افادته للعموم حتى لو بالنظر الى ظاهر اللفظ فيه وان الخصم عنده بحسب الوضع لكن
نافي عنده ما اورده في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظ اوراد بالجمع المعرف ما ورد
منه في الشريعة لئلا يخرج المسئلة عن مسائل الفن واراد بالاقتضاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب
الشرع وهذا اقرب الاحتمال كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة العرف واللغة
ما التشكيك فيها هين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها افادة الجمع
المعرف العموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما يشعر الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون
المركب من الجمع والاداة موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء
من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة
بيان ذلك ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان ادات الجمع مفرده وهو اسم الجنس الجزء موضوعة
بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما لحقته به متعددا مع ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوعة
للاشارة ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة فحيثما يكون هناك
ما يقتضي تعيين جملة من الافراد كعهد او وصف او شبههما كانت الاشارة راجعة اليها والا تعين الحمل على
الجميع لانه المتعين عند السامع بخلاف ما دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عنده بين كل جملة
فلا يصلح لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه في افادة الموصولات العموم حيث لا عهد مع
انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو جاء الذي اكرم اباك وذلك لانها موضوعة لمعانيها المتعينة
بصلتها بصلاتها من حيث كونها متعينة بها مع تضمن بعضها للاشارة ايضا كالذي والتي وغيرها واولى
ولولا ذلك لما كانت معارف ولتضمنها بدون صلاتها ولا ريب ان معانيها انما تتعين بصلاتها

اذا كانت معهودة باعتبارها او اخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المقيدة بها فحيث لا عهد وجب
المصير الى الاول بتعين الثاني فالمحلى اما بمنزلة المعرف بلام العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا
فرق فيما ذكرناه بين المفرد الموصوف ومثناه ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا
للماهية المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان يكون موضوعا بالوضع كما هو ابعد الوجوه في
الجمع اذ لا تعين لغير الجمع على التقديرين كما بيناه واما نحو قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد به الا
الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه فيما فوق الاثنين فيبنى على المسامحة في المتعلق حيث علق الفعل
المتعلق بالبعض على الكل على حد قراءة الكتاب ولبست الثوب او على استعمال الجمع في مدلول اسم جنس
بالغاء وصف الجمعية مجازا واما ما توهمه من ان الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه الى جمعه الى
جنس الافراد لا الى نفسها فانا ان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان المفهوم الملحوظ في
الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة اليه وان اريد به جنس مصدوقها الذي مدلول المفرد فقد اشكل بان
الجنس في مدلول الجمع ماخوذ باعتبار تحققه في ضمن الافراد فانا اشير اليه بهذا الاعتبار كانت
الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا
الاعتبار ليس مدلول الجمع فلا يصح لان يشار اليه باللام لانها تختص بالاشارة الى مدلول مدخولها
ثم اذا كان الجمع ماخوذا لغير مراد اعتبار التعريف بالقياس الى الجنس فقد ما على اعتبار الجمعية معرف بلام الجنس
صح ما ذكره فيكون بمنزلة المعهود الذهني في المفرد كما سبق لا الاشارة لكن لا تستقيم اعتباره في المثال المذكور
لعدم تعلق القصد بالركوب على الثلثة او ما زاد في موارد اطلاقه غالبا ولا يذهب عليك ان تطرق هذا
الاحتمال الى الجمع لا ينافي ما قررناه من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق للوجه السابق لبعد الاحتمال
المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخول اداته على المعرف لانا نجد ارتباطها بالكلمة اقوى من اتصال
اللام بها تنبيه اذا وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج الثيبات ولا
اتزود الفساق كان المفهوم منه السلب الكلي ولهذا يحنث اذا تزوج ثيبة او زاد فاسقا فان حملنا الجمع
ح على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر في وجه افادته للسلب الكلي هنا فان سلب العموم

لا يستلزم

لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قوله ولكل ما يتمنى المرء يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان
يركب الخيل واستظهرنا منه ذلك حيثما يقع في سياق النفي اندفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي
نفي جميع الافراد لكنه ينافي اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص
للسياق الاثبات اللهم الا ان يقال ذلك لا للزوم القرينة حيث يلزم في المثالين ونظايرهما عراء الكلام
عن الفائدة لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك فيه او نسلم استظهار جمعية المعرف وكلامهم مبني
على تقدير التجرد عن القرينة وما ذكرناه والتحقيق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق
بالعام يتعين تارة من حيث المجموع واخرى من حيث الافراد فان اخذ بالاعتبار الاول كان مفاده سلب
العموم المجموعي الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع المجموع لا يقتضي الا رفع بعض الاجزاء وان اخذ
بالاعتبار الثاني كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب بكل فرد فرد وكذا الفعل المنفي تارة يسند
الى العام او يعلق عليه بالاعتبار الاول فيقتضي انتفاءه من المجموع من حيث المجموع دون كل فرد
وتارة يسند او يعلق بالاعتبار الثاني فيقتضي انتفاءه عن كل فرد وبالجملة فالفرق بين تعلق النفي او
المنفي بالمجموع الافراد من حيث المجموع وبين تعلقه بنفس الافراد وظاهر ان لفظ العام صالح لان يعتبر بكل من
الاعتبارين نحو قبيل الاول قولك ما اكلت كل رمانة بل بعضها حيث نفيت تعلق الاكل بالمجموع فلا ينافي
الاسلبه عن البعض فلا ينافي اثباته للبعض الثاني قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فان الحكم المنفي
لم يعلق على المجموع بل على كل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا
ينافي عمومه السلب المتعلق به بعموم المعرف وسيأتي التحقيق ان شاء الله تعالى قال بعض المحققين
قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعات
فاذا عرف باللام واريد منه الاستغراق كان استغراق الجمع ما يصدق عليه مدلوله من الجماعات فيكون على
قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن تناوله لما يصدق عليه مدلوله من الافراد الا ان الاتفاق
والتبادر اخرجاه عن ذلك الى العموم الافرادي ليبطل معنى الجمع منه والظاهر ان معناه الاصلي مهجور لان
الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ما يستفاد من نصوص كلامهم وقد

انتفى فيه للاشارة جماعتها فانتفى موقعه اولا وفساده ظاهر مما تلونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه
في تحقيق الاستغراق في الجمع المعرف فان تشعر بعد بيان المرام وبادة توضيح للمقام فنقول ان ما بنا عليه
المحققون ورشد اليه التدبر بالنظر الدقيق ان اللام موضوعة لوضع حرف الاشارة الى مدلول مدخولها اعني
الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع الا ان المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار زايد كان صالحا لان
يؤخذ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام وان يؤخذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد او بعض معين منها ويشار اليه
بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه فيما زاد على الفردين فاللام
فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار المذكور عين الافراد
صح ما ذكرنا سابقا من ان اللام الجمعية في الاشارة في الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبني
على ما لو فرض من ان الاشارة لشدة تعين المشار اليه وعند عدم القرينة لا يكون شيء من مراتب الجمع متعينا
عند السامع الا الجميع فاشارة المتكلم دليل على ارادة ما هو المتعين عند السامع اعني الجميع ونعرف من
هذا التحقيق انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف وبين استغراق الجمع المعرف من حيث ان اللام فيهما
للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وكون الجنس ماخوذا في الاول في الظاهر بحسب
باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراق وانما يوجب الفرق
بين المعينين وكذا كون الاستغراق في الاول افرادا وفي الثاني صالحا لهما ولغيرهما لا يوجب الفرق بينهما
في نفس الاستغراق بل في كيفيته وان افترقا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا في ضمن الافراد
بواسطة جزئه وهو الاداة وليس في المفرد ما يدل على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من امر خارج
ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعمه من ان حمل العموم في الجمع على العموم الافرادي يوجب انسلاخ معنى الجمعية و
ابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع على الواحد والاثنين كصحة اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك
قبل دخول اللام انما هو معنى الجمعية المعتبرة في مدلول الصيغة وقد بطلت والحدث بعده مانع اخر وهو
مما لا يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حال الاستغراق
على قياس المفرد كان كل جماعة فيلزم التكرار في نحو مررت الثلاثين مثلا احدى الجماعات فيندرج فيها

ببعضها
وجزء من الاربعة فيمان ادخل المجموع ويندرج في ضمن كل منها وكل من الجماعات فيكون مدلوله تكرارا
محضا قال ولهذا ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد
في استغراقه كانه قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك للرجال
عندي درهم حيث حكموا بالزام درهم واحد للكل هذا معنى ملخص كلامه وضعفه ظاهر انما يلزم من بقاء
عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله اكرم كل جماعة منهم واكرم كل عالم فيلزم التكرار
في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان التكرار انما يلزم هنا لو علم تعدد الحكم على ما
تقتضيه الالفاظ بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به في الاستعمال كالتكرار بل يراد منه غير صورة التكرار
بل في صورة التكرار اما ان يحصل الفائدة في اعتباره او نحو ذلك ثم ما نقله من ان تفسيرهم الجمع المعرف بمعنى
كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية ضرورة وقد علمت فساده بما لا مزيد عليه بقي الكلام في ان عموم الجمع المعرف
مجموعي او افرادي فنقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول الجمع مجموع الاحاد لا كل واحد واحد
وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد فالظاهر من تعلق حكم او نسبة بما يدل على
المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل اعط العلماء بمنزلة قوله اعط هذه الجملة نظير قوله في الصورة
المذكورة اقرار للكل بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من
حيث الاحاد وان نصب عليه قرينة كما هو المستفاد غالبا من الحكم المتعلق به كان للعموم الافرادي وهو
الاكثر فصل اختلفوا في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عند عدم العهد او لا فذهب الى كل فريق
احتج الاولون بوجهين الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاستعمال شاذ نادر واختصاص البعض بنقل في خصوص المورد
فيمكن التوجيه في صحته او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصد في غيره ومع ذلك فهو
بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعمالهم له في الجنس في مثل قولهم الرجل خير من المراة فهو مطرد
في الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من الاخر واجيب ايضا بالمنع من دلالته على العموم
مدلول المقام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تبعا

لصاحب المعالم بانه ليس مبنيا على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد بل هو خلاف التحقيق وتحقيقه ظاهر لان
مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته العموم كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد
فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان
ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلول لا باعتبار
تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يبقى الكلام في تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن توجيهه على منع صغرى
الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين او منع ثبوته او اطراده
لما مر من المنافرة او يمنع كونه من كون الموصوف بالجمع عاما افراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع
صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اجاب عنه بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد
واورد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال للانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ولا زادة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا نظر فيه ولا خلاف بينهم فالكلام انما هو في
دلالته على العموم وضعا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا لعدها من صيغ العموم الخ هذا شانهما ومن البين ان
هذه الحجة يعني وقوع الاستثناء منه كالاية لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه فهذا كلامه
ونحن نقول قد عرفت مما بيناه وحققناه سابقا ان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى معنى
مدخولها اما مع التعيين لا غير فمفادها في المفرد الاشارة الى الحقيقة التي يدل عليها لفظه بتعينها الجنسي
او الشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بعهد وشبهه فمن زعم ان اللام مستعملة في شيء
من موارده في الاستغراق فقد اخطأ نعم هو يفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها تستعمل فيه في الاستغراق بل
بمعنى انها تخصصه لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقتضي تعين بعض ما دونه لما سبق ذكره واما في
المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعين عهدي نعم قد يؤخذ الحقيقة
المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة اللام او المعرف بها عليه اذ ليس
مدلولهما كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة التزام خارجي كقرينة الاستثناء في الاية ونحوها فيفيد
العموم بمعونته بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالمدلول عليها بلفظ معرف باعتبار تحققها في جميع

الافراد ويدل عليه بامر خارج كذلك قد يؤخذ الحقيقة المجردة عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر باعتبار
المذكور ويدل عليه بامر خارج كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة
فلا فرق في استفادة الاستغراق بين المفرد بين معرفة ومنكرة مع ان المفرد لو في الثاني غير لفظ عكس
في الاول وبه يسقط ما ذكره التفتازاني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وسيأتي المثالين ونحوها
ذلك لانا لا نم انها مستعملة في تلك المواد ونظائرها في غير معناها الاصلي انما القرينة التي
تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على كونه مقصودا من لفظها فالحق ان انما يلزم على تقديره كما عرفنا
ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث تحققها في ضمن جميع
افرادها كلمة الاشارة اليه ولعل هذا الذي حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده
في ضمن جميع افراده تعين ضعيف لشوبه بضرب من الابهام فلا ينصرف ظاهر الاشارة فظهر مما حققناه بطلان
كل من الاستدلال والجواب حالا يراد وبقي الكلام فيما جعله المورد مورد النزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى
اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما لا يرتاب فيه احد وكلامهم مصرح بكيفية نحو وقوع
النزاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محل النزاع بحيث يوافق كلمات القوم ولا
ينافي ما حققناه وهو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعينه بعد عدم صلوح الحكم المتعلق بالجنس من حيث
هو فهل الاصل تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد ولا فمن قال بالاول قال بانه يفيد الاستغراق
ومن قال بالثاني فمن قال فالمراد بالافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعا احتج الاولون ايضا
بوجهين الاول عدم تبادر العموم منه عند الاطلاق [gap] انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف
قطعا وفيهما ان الحجتان كما ترى انما يثبتان بظاهرهما كون المفرد المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه وهذا
مما لا ريب فيه بناء على ما عرفت من ان المعرف بلام الجنس لكن قد تمسك بها من قال بالاشتراك وحمل الكلام الاول
على وضعها نفي الاختصاص بالعموم على ما وضح نعم يمكن تاويل الدليل الاول بان المراد عدم تبادر العموم منه على
التعيين بعينه فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الدليل الثاني لان عدم الاطراد لو صلح دليلا
فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرف

حقيقة وبه تعرف قد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هي الحقيقة الملحوظة باعتبار وتعين كما
لها انه لو لم يرد العهد هي الحقيقة الملحوظة باعتبار تعينها الجنسي ح فاذا تعلق بها ما يصح ان يكون حقا
لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحد كحدا التي هي من قبيل التصورات وفي غيرها
شاذ ولهذا ترى المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا لكان تعلق الحكم بها ثم
على اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي هي غير معقول
فان الحقيقة من حيث هي هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها
بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا يكون الا جزئية ولا نعني بالفرد
الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد لان المراد هنا انها
تتعلق بها بصيغة الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب ايجادها وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث
هي كما نبهنا عليه في اول المادة الخ وورد تعليقنا المسند عندهم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب
جزئية لانه انما يتعلق بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار شخصية كما مر وقد مر التنبيه على هذا المراد
واذا تحقق ذلك تحقق الاحكام التكليفية فقس عليه الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها
او مانعيتها او صحتها او بطلانها غير معقول بل كل ذلك انما يلحق المهية باعتبار تحققها في الخارج ومما حققنا
يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار
وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال و
غاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد ونحن انما نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان
لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم قال ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحمل عليه او الحكم
ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها شك او يتخفى على اولي
العقول ان مطالب العقلاء بل مطلق غيرهم لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها فان تعلقها
بها من حيث هي ممتنع حتى انه لو تقدر قول قائل لا اريد ماهية الشراب مثلا من حيث وجودها او عدمها
بل اريدها من حيث هي واكلف بها كذلك لم يشك احد في كونه سفها وهذا بناء مع ذلك لا

كونه

كونه امرا او نهيا الا ان ارادة المهية من حيث هي قد يعتبر ايضا بنحو الحيثية انها مرادة في الامر باعتبار
الوجود وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين فتنبه مردودة بينهما وانت عند
التامل في التحقيق تجد ان من اجاز ذلك فقد شبه على نفسه ولبس امره وجدا نه عليه لسبق ذهنه
ببعض الشبهات فاخذ المهية المطلوبة بلحاظ الاعتبارين وزعم انها مجردة عنهما وقد مر التنبيه على
ذلك في مباحث النهي وكذلك الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى كمال المهية
والحقيقة والقبح بمعنى نقصها نحو ان يلحق المهية من حيث هي وان لم ينظر الى وجودها كقولهم الرجل خير من المرأة فان
وجه الخيرية كمال الحقيقة بالنسبة الى حقيقتها او نقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته وكذلك الحال
في مقام الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع في حدود المطلوب او تعلق الحكم ولو بواسطة
او بدون واسطة كما في ادخل السوق وان امكن عدم اعتبار ذلك ثم يستثنى من ذلك ما يقع منها في حد النوع
او الايجاد من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد بها نفس الطبيعة وقد مر التنبيه على ذلك
سابقا واذا تبين لك ما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون غير لذة لزم اعتبارها
من حيث الفرد او الوجود فنقول اذا كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا
يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما
يقتضي اخذها باعتبار الفرد في الجملة واما اخذها باعتبار فرد ما فاذا لم يكن هناك ما يوجب
اعتبار ما يزيد عليه تعين لاقتضاء عليه كما في قولك اعط الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا
عهد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي المقام كلزوم الاجمال حيث لا يكون
هناك شاهد على التعيين كالعهد ونحوه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تعالى واحل
الله البيع فان الحمل على الحلية فرد ما منه مع ضم غير معقول لان المبهم لا وجود له ضمنا ضمن قيام الصفة
الوجودية وان كانت اعتبارية بموجبه على فرد معين عندنا ترجيح من غير مرجح وعلى معين في الواقع
يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه سيق في مقام البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية عند
لا اطلاق في الكلام على ما هو المفروض في المقام فانه يرجع ذلك الى الشيوع البدلية كل واحد بعدم حصول

الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم وقد يصار الى التعميم نظرا الى كونه انسب بمقتضى المقام
واوفق بما يسوق له الكلام من اظهار الامتنان والانعام ومنه قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وحديث وهذه
الحكمة كما توجد في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك قد توجد في النكرة فيوجب حملها عليه
ومنه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن فالمراد بالماء الجنس باعتبار
تحققه في جميع الافراد بقرينة ما ذكرناه او للتنكير يعني بمعنى لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين
الحكمتين ان الثانية تقتضي التعميم بحسب الافراد التي تحقق فيها الامتنان والاولى تقتضي ذلك
بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون المرجوحة والذهن ينظر اليها لتعارف بينهم من حمل
المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعادة بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة من حيث
تحققها في افرادها من حيث هي تقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيتم كل فرد لا رجحان لغيره
في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان للبعض لكونه اوفق بالحكم المذكور من غيره من حيث يوجب
تفاهم العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف المقام
والاحوال فلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم
دون المريض والمعيب فالاطلاق يقتضي المقام تعين شراء الصحيح بالعبد بخلاف ما لو نذر ان
يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح المتعارف في مقام التوكيل في
الشراء دون مقام النذر وكذلك الحال في مثل قولك اشتر لي عبدا وتنذر ان يعتق عبدا مع ان النكرة
موضوعة لفرد لا بعينه وعلى تحقيقنا يتضح لك فساد ما زعم بعض المعاصرين في المقام من ان انصراف
المطلق الى الافراد الشائعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي
او مع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على صيرورته فيها مجازا مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة و
فساد هذه الاحتمالات ظاهر اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشائعة ولا سيما الا
اذا لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم ولا الفهم ذلك تعلم منه في مثال النذر
ايضا ولكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا وهو معلوم الخلاف واحتمال

ان يكون

ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل لخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساده
بعد التامل في كيفية الدلالة ومنشائها فانه لا يمكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب فيتوقف المجاز
موضوع لمعناه المجازي عند اختفافه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل الحق انه ليس مستعملا الا في
معناه والتقييد بالصحيح والسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ   الجمع المضاف
ظاهر في العموم كالمعرف باللام وهذا مما لا خلاف فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في
منشاء هذا الظهور ولعل السر في ذلك كون الاضافة بحسب الاصل مقتضية لان يكون المراد
بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا له لا ترى انها موضوعة
لنسبة المضاف الى المضاف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار
بعض محققي النحاة حيث قال تعريف الاضافة باعتبار العهد فلا تقول جاءني غلام زيد الا لغلام
معهود بينك وبين المخاطب قال نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقال جاءني غلام زيد
من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام وحيث لا
يكون قرينة توجب تخصيص البعض بتعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بخلاف ما دونه من المراتب
لترده بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا اذا كان الجمع مضافا الى المعرف كعلماء البلد و
رجال الدار واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه و
ذلك بان يقال اضافة الجمع الى النكرة لما لم توجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظرا الى ابهامه بهذا
الاعتبار وان اوجب التخصيص فلو لم يعتبر المضاف اعني الجمع باعتبار الجميع بل باعتبار غير معين
ازداد فيه الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث الجموع قل نظرا الى كون الابهام فيه من
حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى الحمل فيكون بحكم اقرب المجازات في وجوب
الحمل عليه عند تعذر الحقيقة واما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه نعم كما يظهر بالتصفح
في موارد استعماله لا ترى يمكن التمسك في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجيهه ان يقال المراد
بالمضاف الطبيعة من حيث هي لما مر بل من حيث الفرد وحيث لا قرينة على ارادة البعض يتعين الحمل

على الجمع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول لا نسلم ان تعريف المفرد
بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس او الحقيقة الذهنية فمعنى غلام زيد الطبيعة الحاصلة
من الغلام فلا يجري فيه الوجه المذكور ولا فرق بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعيين
لشيء منها انها لو كانت معتبرة عند عدم العهد الا الجمع بخلاف المفرد فان مدلوله الماهية والجنس فيمكن
اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الحقيقي او حضوره الذهني كما في المفرد المعرف باللام ولا
يشكل ذلك باستلزام تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر
في التعريف وان افاد التخصيص واعلم ان بعض مباحث الاصوليين صرح في بعض مباحث الامر بان المصدر
المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واستشهد عليه
بصحة الاستثناء منه في الاية والحق ان المصدر المضاف كغيره من المفرد ان المضافة مما لا اشعار له بالعموم
بنفسه فان قولنا اعجبني ضرب زيد مما لا دلالة له على الجاب كل ضرب صدر منه واما الامر في الاية
فهو يفيد للعموم لا لما ذكروه بل لوقوعه في سياق ما هو في معنى النهي كما مر التنبيه عليه في محله
الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق في
موضع النزاع بين انواع الجموع ولا بين المنون منه وغيره ثم ينبغي ان يراد به ما عدا المضاف منه من افادة
العموم والحق ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان الجمع بحكم التبادر موضوع للهيئة الموضوعة الملحوظة
باعتبار كونها متحدة مع ما زاد على الفردين والهيئة المأخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل
جملة من الافراد يسمى بالجمع فاذا دخل عليه التنوين وهو ظاهر في التنكير الذي هو مفادها مصداق
من مصاديق ما دخلت عليه لا بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فيرد بين
الجمع وما دونه من المراتب جاوز الاثنين فلا يختص بالجمع والظاهر ان لا نزاع في صلوحه للجمع على البدلية
وان كان منونا فان العلامة التفتازاني لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد
الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في كونه ظاهرا في العموم على حد سائر
الصيغ هذا ثم عندي في صلوح الجمع المنون لجميع الافراد اشكالا لان ينبغي لغرض الامام لعلمها بينها

للام تنجها المقام ان تضمنه كون اداة الجمع حرفا والحروف باسرها موضوعة بالوضع العام لمعان
خاصة على ما تحقق في اوائل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب التي فوق الاثنين
دون القدر المشترك بينها لانه كلي ينافي وضع الحرف فطروء التنوين يوجب طرو بان النكارة عليه يجب مصادق
المرتبة التي استعملت الجمع وظاهر ان هذا لا يتحقق في نحو الجميع اذ لا تعدد في مصاديقها ان التنكير يرجع اما ان
يكون لاحقا لما عرض عليه وصف الجمعية او لنفس الوصف والاول يوجب ان يكون المراد من الجميع ما
دون الجميع لان الجميع لا يحتمل النكارة لتعينه والثاني يتم لما سبق التنبيه عليه من ان الجمعية المفهومة من
الجمع معنى آلي وانها غير ملحوظة لنفسها بل لملاحظة حال ما تعلقت به بدليل ان الدال عليها حرف وقد
حكم بالاتفاق ومعاني الحروف مما يمتنع وصفها بوصف او تقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد
في نوع الحكم يستدعي كون الموصوف والمقيد متصورا لنفسه ملحوظا في ذاته والى هذا ينظر ما تقرر
من عدم جواز دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخوله عليه لفظا فان جوازه من الامور الجلية التي
لا ينبغي بها وصمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجهه ان الحروف
حيث كانت موضوعة لمعان آلية ملحوظة باعتبار احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان معناها
معنى مستقلا بالذات ملحوظا في نفسها فان ما يدخل على الغير يستدعي كونه الغير ملحوظا لنفسه بالتبعية
والسر فيه ان وجود معنى الحرف في الذهن وجود عرضي فيمتنع قيامه بمثله للزوم قيام المعنى بالمعنى ومحال
وتعلقه بشيء يصان ضمن قيام الحاجز به فلا يتعلق بمثله واما ما اشتهر ما بين علماء الميزان في بيان الفرق
بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالنسبة
فتسامح لان السلب لا يتعلق بالنسبة للمعرف بل التحقيق انهما مشتركان في كون السلب فيهما متعلقا
بالمحمول وانما الفرق ان تعلق السلب في المعدولة متقدم على اعتبار النسبة في المحمول اعني اخذ المحمول
محمولا وفي السالبة متأخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المنتسب ويتعلق النسبة في المعدولة
بالمحمول المنفي فهكذا ينبغي تنزيل كلامهم هذا ونظائره عليه ووجه دفع الاول كون الجمع موضوعا
للمفهوم المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الوضع

عاما او الموضوع له خاصا لان الواضع لاحظ معنى كليا او وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احدى خصوصيات
افراده كما في اسماء الاشارة والضمائر وخصوصياتها ما جعل ذلك المعنى آلة لملاحظتها كما في الحروف بأسرها
فان من مثلا موضوعة لمفهوم الابتداء الملحوظ حال الخصوصيات ما دخلت عليه وارتبطت حتى انه لو تعدد
ذلك المعنى في المتعلق كان للعقل اشتراك بين الكل الا انها موضوعة لخصوصية كل فرد من افراد الابتداء
للقطع بان المفهوم منها في قولك سرت من البصرة او سرت من البيت انما هو خصوص ابتداء ما لوحظ حال
السير مقيسا الى البيت لا خصوص فرد منه هذا اذا المتبادر خصوصية المفهوم مجردا عما يغير من الالحاظ والا
فلا ريب في كونه حقيقيا بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه وينبغي تنزيل كلامهم عليه وجه دفع الثاني ان
النكارة ليست لاحقة لوصف الجمعية ولا لموصوفها المجرد عن اعتبارها اعني مدلول المفرد من الهيئة من حيث
هي بل لاحقة لتمام مدلول الجمع اعني الهيئة الماخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين ولا ريب ان
الهيئة الماخوذة بهذا الاعتبار صالح للكل كصلوحه للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب تردد هيئات
ما يصلح له من المصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا
وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جائني رجال من اهل البلد فانا نلتزم بعدم مجيء الجميع او بعدم
العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيتعين الاول حيث يتبين عدم الثاني هذا التحقيق القائم على اساس على
النظر الجليل والتحقيق ان الجمع يشتمل على مادة موضوعة للجنس وعلى هيئة او ادات موضوعة بوضع حرفي للدلالة
الجنس اعني مدلول المفرد مقيدا بعدد او من مصاديق ما فوق الاثنين لا على المتعين فيكون تقييده بكل
مصداق تقييدا او ذريد ما يعني ان تقييده بكل مصداق على وجه يصلح التقييد بعدد اخر على البدلية فحكم
الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالتشخص وان افترقت
من حيث ان المعتبر في المفرد تقييده لتشخص واحد وفي المثنى لتشخصين وفي الجمع بالاشخاص ومن حيث انه
قد اعتبر في وضع التنوين عدم اعتبار التعيين في مدلول مدخولها حال الاطلاق كما مر ولم يعتبر ذلك
في اداة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول المفرد المنون جزئي
لا كلي كما يقتضيه التحرير الاول وحاصله مع ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس اجماليا

نفس

نفس الحقيقة لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم المفرد لظهور ان عدم التعدد في هذا
المفهوم في نفسه بل الى المصاديق فيكون مدلولها الطبيعة المقيدة بمصداقين فردين وما زاد فيكونان
جزئيين لان الطبيعة الماخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا غير ولا اشكال في تحقق كليين
وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع فان المثنى والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول
الكلي والجنس والنوع وان كان المفروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالمقايسة ومما قررنا يتضح
ايضا ان التنوين الداخل على الجمع اما للمكارة فيكون نحو كذا للتمكن المعتبر في مدلوله بل محضه اياه
للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف معها فان مفاد الجمع الهيئة المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار
تعيين المصداق ولا بشرط اعتبار عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل عليه باداة كلام العهد
والاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه ويدل عليه بالتنوين المفيد لذلك او لمجرد
التمكن وربما يؤيده الاستغناء عنه في الجمع بالواو والنون لتمامية الاسم فيه بنون الجمع هذا واحتج موافقونا
بوجهين القطع بانه حينئذ لا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لكل واحد جنسه بدلا
فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بيناه لم كان يجب ان لا يكون رجال للعموم فيما بيناه من المراتب وفيه نظر
لان الظاهر ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب والجماعات بل الظاهر يقول باختصاصه بالمرتبة
الاولى الحجة فالذي يناسبه الاستدلال على عدم افادته العموم بان يقال كما ان رجلا لا يختص بشيء من
احاده كذلك يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجميع لتساويها في الصلوح للزوم الترجيح
من غير مرجح على تقدير التخصيص ببعض دون بعض هنا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع
المنكر بالمفرد المنكر في عدم عمومه لما يصلح له ويصدق عليه وان ريد الحاقه به في عدم الدلالة على العموم
منع انه يلزم عليه ان يتم لا تتم دعوى المساواة بينهما فان العموم بمعنى جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر
وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه فتدبر
لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح وادعى عليه بان هذه دلالة

بالقرينة الظاهرة ان اهل الامارة عبيد الدنيا وقد رده التفتازاني وصرح بان معنى العموم جميع عبيد
لا غيره كما في قولنا المرء عبد العبيد ولا قرينة على نفي ذلك وهو جيد تحقيق القول بانه للعموم وجوه
ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع فقد حمل على جميع حقائقه فكان اولى
واجيب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله
على الجميع وهذا الجواب انما يستقيم اذا كان المستدل احمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها
مراده منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع العام لخصوصيات المراتب وهذا وان كان بظاهر
كلامه اوفق الا انه في نفسه بعيد بل يهاب كانه راجع الى القول بان المشترك وما في حكمه عند الاطلاق
ظاهر في جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقائقه بقدر تضمنها فا
فالنقض المذكور مدفوع بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الاحاد التي يصدق
عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع ايضا وهو يشتمل على جميع حقائقه بقدر
فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا انه لو فقد حمل على جميع حقائقه بقدر معناه فقد حمل على معنى يتضمن
جميع حقائقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينها فلا يكون
له دلالة على خصوص شيء منها وهذا الجواب قد اختاره العضدي واعترض عليه التفتازاني بان
كل مرتبة من المراتب هي من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراده الموضوع
له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد وقلت جاءني انسان وهذا الاعتراض لا
يخلو من ضعف لان كلام المستدل ظاهر في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم
فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه فيندفع بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد
كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن ظاهر كلام المستدل نعم على تقديره
لا يتجه الجواب المذكور لكن نظر المجيب على ظاهر الدليل هذا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة
على تقدير ان يكون الجمع للقدر المشترك ايضا فيجعل كل مرتبة على كونه مأخوذا باعتبار المفرد الاعم وهو

الجميع

الجميع فالتحقيق في الجواب منع الاولوية المذكورة لانه مرجعها الى الاستحسان ولا تثبت به اللغة على ما بقي
واعلم ان ما ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يحتمل بظاهره وجهين ان
الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون بحكم المفرد المنكر
في كونه حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن يأبى عن هذا ظاهر قوله فقد حمل على جميع حقائقه
اذ لا يكون للجميع على التقدير المذكور الا حقيقة واحدة فانه لا يؤيد مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم
التقييد الملحوظ به حال الطبيعة والمراتب فظاهر انه مفهوم واحد لكنه مفهوم مادته وان تغاير وجوده
المعتبر على وجه البدل بخروجها عنه بخروج لحاظ حال الغير بعض من لوله وان اعتبر فيه تحقيق الجزئية
فان ذات الحصة لمعنى الهيئة المضافة متعددة في موارده او ان تعدد اضافاتها ووجودها ولا ينافي
ذلك جزئيتها حيث تضاف الى الجزئي وتشمل الكلام في الجموع على ما اخترناه الا ان المفهوم المعتبر
فيه عندنا مصادق في المذكور نفس المراتب ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر والمثنى ايضا ويمكن
ان يجعل التعدد حقائقه باعتبار تعدد موارد الطلاق فلا ينافي الوجه المذكور انه موضوع
بالوضع العام بازاء كل واحد من المراتب بالخصوص كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد
مفهوم المشار اليه فيكون بحكم فيها حقيقة في كل مرتبة على التعيين فتحقق له حقائق كاسم الاشارة
وكل من الوجهين لا وجه له اما الاول فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكره لصح اكرم كل مسلمين
مريدا به العموم بحسب المراتب كما في اكرم كل مسلم مريدا العموم بحسب الافراد وبطلان التالي قاض ببطلان
المقدم واما الثاني فلانه لو كان كذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال الافراد ما زاد على
مرتبة واحدة وفساد التالي يقتضي ايضا فساد الاول بل الحق انه اما موضوع للقدر المشترك
بين المراتب كما يراه العضدي وغيره او لخصوص مصداق من مصاديقه ما فوق الاثنين كما حققناه
فالفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه الاول انما يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول
كلي فان مفهوم الرجل المقيد بمفهوم الكثرة والاد بقرينة فانه قدر مشترك بين افراد كثيرة صادق
على موارده لكنه على ... المقيد بمفهوم الواحد او الاثنين فضلا من ... ذلك معنى المفرد المنكر

المراتب على الشمول

والمتون مجملا اصح على الوجه المختار فان الطبيعة المحتملة بالمصداق او المصاديق لا تكون الا جنسية وما علم
انه يظهر من صاحب المقام انه قول صاحب المستدل في الجمع على اشتراكه بين المراتب اشتراكا لفظيا ورده
بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه عند عدم
القرينة ولا خفاء في بعد التنزيل المذكور ولا استلزامه القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية
كونها موضوعة باوضاع غير متناهية هو واضح الفساد ولو ثبت مثل هذا القول لادى الى
انثلام قاعدتهم مع ان احدا لم يقل به واما ما اورده عليه من كونه مجازا فيتبع على المختار من الاستعمال
المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في ادات الجمع وهي من المفردات وقد عرفت فيما ان
المختار عندنا المنع من ذلك مطلقا   انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه
تخصيص من غير مخصص والجواب اما اولا فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم ولا واحد فيكون
مختصا بالبعض فيلزم الفساد المذكور واما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد العموم
اعتبار عدمه وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص بل هو اما للقدر المشترك بين العموم
والخصوص فيكون صالحا للكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحد المصاديق
على البدلية فلا يتعين لاحدهما   انه هذه اللفظة محتملة للقلة والكثرة فاذا وردت في
كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو اراد البعض لبينه وهذا الاحتجاج حكي عن الشيخ
واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا وهذه المعارضة كاصل الحجة تحتمل وجوها تصحح على
بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض لبينه ان اريد به البعض على التعيين فصحيح لكن
التعليل به عليل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل
منهما لا على التعيين كما هو مفاد الجمع وان اراد ارادة البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق
البيان اتجه عليه المنع من بطلان التالي لانه قد بين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل والبعض وان
اراد البيان بغيره اتجه عليه منع الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل لبينه مستقيم على الوجه الاول وفاسد
على الوجهين الاخيرين الا انه على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاما وثانيا بانا نمنع عدم القرينة لان

كون

كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا
يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين
الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الى ان يقوم عليه
دليل وليس فيه ما ينافي الحكمة وفيه ان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة
بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا تستدعي بيانا بل يكفي فيها التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة
الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل وبه ينتظم كلام المجيب هذا على ما التبس عليه كلام
المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا
على التعيين كما نقول به فارادة ذلك لا تقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر
المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثر فظاهر ان ارادته لا تقتضي ارادة شيء من الخصوصيات
او رجحان ارادته فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فبطل ما وقع في الجواب من
من ان اقل المراتب قطعا مراد وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم
لاحقا له لا باعتبار الجمعية بل باعتبار الافراد فالصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم
بالجميع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على التقدير الاول بناء على المذهب
المختار في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي فبان القصد لم يتعلق ح بالاقل
اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فان الحكم على هذا القول
يتعلق بمدلول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبته اليها على نهج واحد من
غير ان يكون هناك قدر متيقن وبهذا يجاب على المذهب المختار في الجمع ايضا ويختار في الجواب على التقدير
الثاني بما ذكره المجيب الا انه على التوجيه الذي ذكرناه ثم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا
كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها
طاهرة او احل عقودا فان طهورية جملة من المياه او حلية جملة من العقود لا على التعيين غير معقول
ومع بدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك

في الجمع المنكر مجرد فرض إذ نفقه في كتاب والسنة على ذلك اختلفوا في أقل ما يصدق عليه الجمع فالأكثر
على أنه ثلاثة وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الأولون فمنهم من منع إطلاقه على ما دون الثلاثة مطلقا و
منهم من أجاز إطلاقه على الاثنين مجازا ومن هؤلاء من سوى المجاز إلى الواحد أيضا وهو جيد حسبما نبه عليه
العلامة ودعوى الإطلاق كما يظهر من بعضهم ضعيفة ولنحرر ما هو محل النزاع فنقول الظاهر أنه لا فارق
في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه وضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الإشارة في
ولا يبعد من ذكر هذه الأقسام ومؤنثها فيمكن أن يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث ما يعم هذه الأقسام
توسعا من باب عموم المجاز ويمكن أن يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسمان الأولان بقيتها
ويكون الباقي داخلا في النزاع معنى وتبعا وأما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار
معناه المصدري فإنه بهذا الاعتبار عبارة عن ضم الشيء وإطلاقه على الشيئين المجتمعين أو
الأشياء المجتمعة توسع من باب إطلاق المصدر على معنى اسم المفعول وأما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع
ثابت فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المنتهى من دعوى الوفاق عليه غير مسموع أو محمول على الجمع
باعتبار معناه المصدري أو مخصوص بالنزاع بين متأخريه وكان هذا أظهر على ما يستفاد من الجواب
المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن إدخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ الجمع فيه بأن يكون
المراد به لفظه ومعناه فإنه جائز إذ ما يقتضي المنع من استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد يقتضي المنع
من ذلك أيضا بل باستعماله في معنى صادق عليه وعلى غيره فالأولى أن يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح
ويجعل شمول النزاع للبواقي باعتبار المعنى والتبعية وأما نحو نحن وإنا ونضرب وضربنا فلا نزاع
في أنه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم وأما الجمع المضاف إلى التثنية والجمع فهي داخلة في
النزاع باعتبار كونها حقيقة أو مجازا فما حكاه العضدي عن المنتهى من أن نحو صغت قلوبكما خارج عن
النزاع لأنه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فإن ظاهر إطلاقهم يأبى عن ذلك مع ما فيه من التزام
الاشتراك في الجمع بحسب حال الإضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فلو صح أنه يحمل كلامه
على الاتفاق في جواز الاستعمال فإن ذلك غير بعيد نظرا إلى وقوعه في الكتاب العزيز ثم القائلون بأنه كـ

فرق

فرق بين جمع يكون مفرده فردا أو يكون زوجا أو جمعا فكما أن أقل الأول على القول بالثلاثة ثلاثة أفراد
كذلك أقل الثاني ثلاثة أزواج وأقل الثالث ثلاثة جموع على هذا يظهر فعل من قال أن أقل جمع الجمع تسعة
إلا أن وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحشي الشيرازي عن العلامة في الفتوحات المكية أن من لقيها قال أنه سأل رسول
الله في بعض الوقائع فسأله عن أقل مراتب الجمع فقلت فذهب فريق إلى أنه ثلاثة وفريق إلى أنه اثنان فما
الموفق قال ثم أخطأهما كلاهما وهو لا يبعد بل ينبغي أن يفصل في الجمع أما جمع وجمع نحو فأقل مراتب الأول
ثلاثة وأقل مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالخفين فإنه يطلق على زوجين من جنس الخف وجمع خفاف
ولا يطلق على ثلاثة أفراد من هذا الجنس وهو غير بعيد نظرا إذا تمهد هذا فلنا على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلاثة
عدم تبادره وتبادر غيره وقد سبق أن ذلك يقتضي أن لا يكون حقيقة فيه وإذا ثبت في العرف ثبت شرعا
ولغة لأصالة عدم النقل وعلى جواز إطلاقه على الواحد والاثنين مجازا وجود العلاقة المعتبرة له كالتعظيم
وتنزيله منزلة الجماعة منزلتها أو نحو ذلك وقد قيل في قوله تعالى وإنا له لحافظون أن المراد به هو الله سبحانه
وحده تعظيما لحضرته جرت عادة العظماء أن يتكلموا بعض ابلاغهم بصيغة الكلام والجمع ثم استعيرت
للعظمة والجبروت عن معنى الجمعية ويمكن أن يكون المراد به هو سبحانه مع أن الملائكة الحفظة بأمره وقد
فسر الناس ببعض الناس في قوله تعالى الذين قال لهم الناس بنعيم بن مسعود وفاقا للمفسرين عليه
وهو اسم جمع وفسر الموصول في قوله تعالى الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
بأمير المؤمنين كما نطق به جملة من الأخبار إلى غير ذلك احتج القائلون بأنه حقيقة في الاثنين بوجوه
قوله تعالى فإن كان له إخوة فالمراد ما يتناول الأخوين للإجماع على حجبهما و قوله تعالى إنا معكم مستمعون
والمراد بضمير الخطاب موسى وهرون و قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب أما عن الأول فبأن
الإجماع إنما قام على حجبه الأخوين لا على كونه مستفادا من الآية سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة
لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين أيضا والاشتراك خلاف الأصل كما حققناه سابقا ولو سلم أنه على الأصل
فقد بينا ما يوجب الخروج عنه وأما عن الثاني فبالمنع من إرادتهما فقط بل مع فرعون مضافا إلى ما سبق
في الآية السابقة وأما عن الثالث فبأن المراد أن صلاة الاثنين فما فوقهما صلاة جماعة فيفضل ...

او انها بحكم الجماعة في انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك لان
شان الشارع بيان الاحكام لا بيان الموضوعات اللغوية وقد يجاب ايضا بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام
في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنتهى ادرجه بمعناه المصدري والحق ان لفظ الجمع و
الجماعة بمعناهما الاسمي حقيقة ايضا فيما فوق الاثنين كالصيغة بل يتبادر منهما ذلك وعدم تبادر
غير ما دونه منهما على ما يظهر من العرف احتج القائلون بالمنع بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا
باخوة وانه لو صح الاستعمال في الاثنين لجاز جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان اذا اريد بها اثنين
ورجلين ويجاب عن الاول بانه معارض بقول زيد الاخوان اخوة فلو اجبر ان يجمع بينهما بحمل كلام النافي
على كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونه مرادا به صحة مجازا وعن الثاني بمنع الملازمة لانهم ربما
راعوا في ذلك صورة اللفظ واستبعده العضدي بحاصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز
جاءني زيد وعمرو العالمون نظرا الى انتفاء الصورة ورده التفتازاني وغيره بان مقصود المجيب
مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في التثنية او حكمية كما في العطف والانصاف ان ما اخترناه من
اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب ثبوته مطلقا كيف وقد يمنعا
وتوهم في بعض الموارد الموجب لجوازه فيهما او السر في ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وغير مطردة في جميع
الموارد   قد اشتهر بين النحاة ان اقل جمع القلة ثلثة الى عشرة واقل جمع الكثرة ما فوق العشرة
الى ما لا احصي له وربما يحكى وفاقهم عليه وهو ضعيف اذ صريح العرف قاض بعدم الفرق وربما نقل
عن عدم تعرض علماء الاصول لذلك انما جاءانهم على فساده ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللغة
والجمع فيها على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر الى العرف وهم لا يفرقون بينهما لكن التمام
نحا انه العرف للغة في مثل ذلك لا يخ عن بعد ثم اعلم ان اهل الخبر ان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به
ما فوق الواحد وهل هو منقول في عرفهم الى ذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف
بين اهل العلم   لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق
بكل فرد فرد من افراد مفهومها فانه بالخصوصية وذلك اذا كان النفي بلا التي لنفي الجنس كما في قولك لا

رجل

رجل في الدار او كانت مقرونة بمن ظاهرة نحو وما من دابة او مقدرة نحو ولا رطب ولا يابس وكذا شيء
وبد واحد ونظايرها اذا وقعت في سياق النهي لنفي معه كقولك ما شيء يصدني ولا يبس احد في الدار
وليس بد من هذا الامر فانه بالظهور كما اذا وقعت النكرة مما عدا المذكور في اسما الليس وما شابهها من
ما ولا النافيتين كقولك ليس رجل او لا رجل او ما رجل في الدار فانما جعلنا عمومها من باب الظهور دون
النصوصية لانها كما تاتي لعموم النفي كما هو الظاهر الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد واحد دون ما زاد عليه
فيقال ما في الدار رجل بل رجلان او رجال فحيث ان القسم الاول خاصة لا يصح ان يقال لا رجل او ما من رجل
في الدار بل رجلان وليس فيها احد بل اثنان وهكذا وما يتوهم من ان جواز الاستثناء منها ينافي نصوصيتها
في العموم فانما يتم على مذهب السكاكي والفاضل في الاستثناء والمختار خلافه نعم يتجه الاشكال بجواز تخصيصه
بالمنفصل ويجاب بان المراد بكونه نصا في العموم تمحضه بحسب الوضع وان جاز ان يستعمل في غيره مجازا
عند تجلاد ان المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يتمحض لهذا العموم تحقيق ما ذكروه ونحن نقول
لا ريب في ان النكرة في سياق النفي انما تقتضي العموم على حسب اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة
المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جاءني رجل تقتضي العموم بالنسبة الى جميع افراد
الرجل وقولك ما جاءني رجل هاهنا في الدار يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل و
ليس هذا عندي من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب انما يتسلط على الحقيقة بعد اخذها مقيدا
وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان اريد به فرد لا بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلق السلب
مستلزما لسلب جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد فامتنع قولك بل رجلان او بل
رجال لانهما يشتملان على فرد لا بشرط فنفيه بلا واثباته ببل يتناقض وان اريد به فرد بشرط لا اي بشرط
عدم الزيادة كان تعلق السلب به مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا مطلق الفرد المعروف من ان عموم
النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بالشرط لا فلا جرم يكون العموم على حسبه
وصح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانهما لا يشتملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة
بل الشرط بها فظهر ان النكرة في سياق النفي لنفي نص في العموم مطلقا من غير فرق بين ادواته وموارده فما وقع

فرقهم بين لا النافية للجنس وبين باقي ادوات السلب اذا دخلت على غير الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاولى
نصًّا في العموم كغيرها من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة والثاني ظاهرًا فيه فيستشكل بمنع
عطف المثنى والجمع بل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي عند العطف
فرد لا بشرط فهو خطأ ظاهر مما بيّنا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه لا يقتضي العموم
بالنسبة الى كل ما يصدق عليه انه فرد بشرط لا فمخالف لما يشهد به صريح العرف بل العقل ايضًا فان فرد الشرط
لا ماخوذ لا بشرط فنفيه يقتضي نفي جميع ما افاده وان ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل فهو
ان المنفي ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على حسب اطلاق مفهومها وتقييده
من غير فرق بين النافية للجنس وما عداها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان لا لنفي الجنس دون
الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليها بل لانه ذلك انما يصح اذا كان
المثنى فرد البشرط لا واما غيرها فلنفي الجنس والفرد بالاعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكورين لو اجري
كلامهم على ان لا لنفي الجنس وما عداها صريح في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداه ظاهر فيه ف
ان كان نصًّا في العموم في الجملة ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرًا من المعارف ايضًا
يفيد العموم في سياق النفي كالموصول في قولك لا تهن من يكرمك والجمع المعرف في قولك لا تهن العلماء
ونحو ذلك فنقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون مثل هذه المعارف
في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان افادة
النكرة يختص للعموم بما اذا وقعت في سياق النفي حتى انها اذا وقعت في سياق الاثبات لم تفد عمومًا
لشواهد العرف والاستعمال واما احتجاج بعض المعاصرين عليه بصحة الاستثناء منه مطردًا فضعيف
لان الاستثناء انما يطرد فيما لولاه لوجب دخوله في العام الشمولي لا فيما لولاه لجاز دخوله في العام البدلي
نعم ينبغي ان يفسر النكرة في العنوان بما تكون بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار
كونها متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل في قولك ما رأيت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل
معنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل فيه العهد الذهني والعلم الجنسي اذا اخذ مع فرد لا بعينه

والمضاف

والمضاف الى احدها فان وقوعها في سياق النفي يوجب العموم لان المفهوم من قولك لا تدخل السوق ولا
من اسواقه ونحو ذلك هو العموم وبهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما مر بالنسبة الى المثنى المعرف
بلام الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايضًا نحو لا توجد الفعل ولا تفعل الزنا ولا تضع الظلم
ونحو ذلك فانه لا يصدق في نفي جنس الا بنفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشمل وليس الاستفهام
الانكاري ولرجوعه الى النفي وكذا نحو كف واحد ورد واجتنب عما يفيد مفاد النفي وقد يلحق به الشرط ايضًا
وهو حسن ان اريد العموم البدلي ومنها فانه كما يفيد عموم الاذعان كذا يفيد عموم ما يقع في سياقه
من فعل الشرط ونحوه فقولنا ان جاءك رجل فاكرمه يفيد الجميع افراد الجنس والرجل ولا يبعد تعميم الحكم
الى وقوع النكرة في سياق سائر الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا لعموم العام لافراده ولا فرق فيما مر بين
تعلق السلب وشبهه بالنكرة او بما تعلق بها ولو بواسطة او وسائط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك
لا تكرم غلامًا لولاه حليمًا فاسقًا ثم الجمع المنكر اذا وقع في سياق النفي وشبهه كان حكمه حكم المفرد فيفيد العموم
بحسب الجماعات دون الافراد وكذا المثنى ولهذا قيل عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع وذلك لان
السلب الوارد على المفرد ظاهر نص في نفي الاحاد المستلزم لنفي المثنى والجمع بخلاف نفي الجمع فانه بظاهره لا
يستلزم نفي المفرد والمثنى وبخلاف نفي المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد والجمع اختلفوا في ان الالفاظ
التي وضعت للخطاب كما في يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابًا لمن بعدهم ويعمهم بصيغته
او لا فذهب الحنابلة على ما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه اكثر اهل الخلاف و
المراد بمن بعدهم من بعد الموجودين في زمن الخطاب كما هو الظاهر وقد يعتبر من بعد الحاضرين في مهبط الوحي
وله وجه الا ان الظاهر اللفظ المذكور والادلة الاتية لا تساعد عليه ولتحرير محل البحث فنقول ان
في المقام يحتمل وجوهًا ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي
وعدمه ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدومين وعدمه ان يكون في قيام
الدليل على تناول الفاظ الخطاب الواردة في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز وعدمه
والظاهر ان النزاع المعروف هنا انما هو في الوجه الاول بل ربما تعين حمل كلام المانعين عليه دون

الوجهين الاخيرين وان احتمل بها الطلاق منهم لان تجنبهم المعروف لا لشاهد الاعلى اشعر وجوابهم عن
حجة المثبتين مفصح عن ادلته اما كلام المثبتين فحمل الوجه الثالث ايضا على تقليده يرجع النزاع لفظيا
وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجيه الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق لفظ الناس والذين
امنوا عليه فان جواز الطلاق الاول عليه متفق والثاني مجاز حيث يجرد عن معنى المضي ليس من موضع النزاع
في شيء وان احتمله بعض الافاضل اذ لا يرتاب احد في ان قوله تعالى يا ايها الناس والذين امنوا في عرف
نسائه وعلى الله الذين امنوا الاية اصالحا ان لتناول المعدوم بين منهم حال الخطاب بل نشاوره لان لم
ثم النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظي الشخصي كما يظهر من تحريرهم محل البحث و لنا حلية ظاهر كلامهم واما
الخطاب النفسي الذي زعمه الاشاعرة فقد حكى عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو في ضمن
قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب بالكتابة شخصيا كان او نوعيا و
بالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو شرطا بوجودهم واستجماعهم لشرائط تعلق
الخطاب بهم كما سيجيء ولعله انه خارج عن محل البحث فان اطلاق الخطاب على ذلك مجاز والخطاب بالمعنى
المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما في المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمن لم يطلب زيد قائم
وعمرو قاعد وتعبيرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما يوجب تخصيصهم بالاول و
التحقيق انهما متساويان في وجه المنع والجواز فعلى ان اقتصروا على نقل الجواز من حيث ان الاول يستلزم
التجوز في لفظ الخطاب على ما تحققه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين منهم او عند
انضمام الموجودين وجهان ومنهم من نص على التفصيل كالتفتازاني حيث جعل النزاع في خطاب المعدومين
خاصة والمحقق الخوانساري امتناع تعلق الخطاب اللفظي الشخصي بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل من غير الحاضرين مطلقا
وجواز تعلقه بهم مجازا مع حيث يشتمل على فائدة تدلنا في المقام اذن دعويان لنا على اوليهما ان الخطاب
على ما يساعد عليه العرف عبارة عن توجيه الكلام في الخارج نحو الغير للافهام به وهذا يستدعي امرين
مفاد به وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه نحو المعدوم او ما قيد بلفظ معدوم
اما الاول فلان توجيه شيء نحو غيره وانتسابه اليه يستدعي عقلا تحقق ما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت في

علم

علم ان المعدوم الخارجي لا يتميز لم يثبت له ما سوى فيمتنع التوجيه اليه من حيث انه عبارة عن ايجاد التوجيه
والتاثير ولان مرجع التوجيه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون تحقق المبلغ اليه
بالضرورة واما الثاني فلظهور ان التوجيه انما يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له
بعد انقضائه وهذا من الامور البينة التي لا يعتريها ارتياب فيمتنع وقوعه بالنسبة الى من يوجد بعده فظهر
ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم حضور الموجه اليه يعني كونه بحيث يصلح لتوجيه
الكلام اليه على تقدير عدمه لا يتجه لزومه بل يمتنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبرنا مع ذلك حصول
الافهام به ايضا كما هو الظاهر من موارد استعماله امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غير فرق بين العالم بالحال
وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر ايضا وعلى هذا البحث يكون اللفظ موضوعا
للخطاب بخصوصه استعماله في الخطاب على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب عاما
معناه كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئيه كالكاف الاسمية في ضربتك والتاء المفتوحة في ضربت
واخواتها فانها موضوعة لتشخص المخاطب والخطاب باعتبار كونه الة لتعرف حاله اولا ومركبا واخواتها
فان ها موضوعة لتشخص المخاطب والخطاب باعتبار كونه الة لتعرف حاله اولا ومركبا واخواتها فان
معناها الطلب المتوجه من المنادي الى المخاطب كل ذلك بحكم التبادر كما يفصح عنه الا التصفح في موارد
اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الحاضر
الحاضر فان توجيه النفس نحو الشيء حاضرا في ذهنها اليه يوجب تنزيله منزلة المحسوس حتى يرى كانه
امر محسوس حاضر فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك
عند ذكرك لمن تكرهه وتعاديه ايها اللئيم الخبيث صنعت كذا وكذا تناديه وتخاطبه وتشير اليه بما
يليق به عندك بلفظ المشافهة من غير فرق بين المعدوم حال الخطاب وغير الحاضر وهذا شايع في العرف
واللغة في النظم والنثر وصحة انتساب الخطاب الى الملقى من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر حيث قد لم
تعلم فمن يتعلمك منهم فان حضوره كحضوره موقوف او كون الخطاب امر انسيا انما يستدعي وجود المخاطب
وحضوره اما على الحقيقة كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي

فان ذات المخاطب متحدة في المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقي هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازي
وانما التخلف بحسب الاعتبار وان الحصر اكل على كل من التقدير فانما في الاول عام فتعين وفي الثاني تقديرية
وعلى ما ياسم التعبير عنه بضمير العينية واسم الاشارة ونحوهما وعند التحقيق انما يتاتى التجوز في هذه الالفاظ
في نظائر المقام من حيث معانيها الحرفية دون الاسمية واما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات
فانما تتعلق بالمخاطبين بها او على تقدير وجودهم بالشرائط المعتبرة ومن جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها
بهم بدونه لامتناع تحقق المشروط بدون شرطه وليس الامر لو احتج من باب الاخبار بحصول الطلب
عند حصول الشرط على ما سبق الى بعض الاوهام كيف والامر على الوجه المذكور مما لا يحتمل الصدق
والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتملهما بل انما هو انشاء طلب مشروط وتوضيحه ان الامر كما قد يكون انشاء
طلبا مطلقا غير مقيد وقوعه بشيء كذلك قد يكون انشاء طلبا مشروطا مقيدا وقوعه بحصول شيء ففي الاول
يتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفي الثاني يتوقف تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتحقق
يتعلق به من حال الانشاء من غير ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصادرة المشتملة على مثل هذا المعنى الا انه خطابات
النبي صلى الله عليه وآله ولا يلزم خروج عن الظاهر غير مستند ظاهر لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخول فيها واما بالنسبة الى
خطابات تم فغير بعيد ان نجعلها من الخطابات الشفهية نظرا الى انها انما كانت تبلغ الحاضرين بواسطة
جبرئيل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله فالذي كان يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ
المعدومين بتمامها مع ان التزام اختصاص تلك الخطابات لاهل المجلس منه او خصوص المجلوس اول
ظاهر والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من التعميم اليهم والى غيرهم للزوم الخروج
عن ظاهر الخطاب على التقديرين فان رجح الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق
بما هو المقصود في المقام من تعميم الاحكام ولا يتوهم انه يلزم على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي حيث انه مستعمل في الحاضرين او الموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي وفي غيرهم ممن هو مدلوله المجازي
وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون مدلوله الحقيقي اذا اطلق عليهم وحدهم خاصة واما
اذا اطلق عليهم وحدهم مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذى وضع اللفظ بازائه ليكون

استعمال

استعماله في المجاز الخ واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلقة على شرائط التكليف
فهي متعلقة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له اندرج تحته هذا امر واضح لا نعرفه فلا يلزم
استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما يصلح للتعليق انما هو الحكم المستفاد من الخطاب
وهنا واضح وقولنا بجواز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه محالا كيف ولولاه لم يحتج الى تنزيل
المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم يتجه اعتبار ذلك في الخطاب المتوجه بالنسبة الى افراده الذهنية
او الخارجية الحادثة عند توجه الخطاب اليه كما سبق ولكنه بعيد عن سياق كلامه واما ما يرد عليه من ان التعليق
من العالم بالعواقب فغير بين وقد بينا ما فيه في بحث الواجب المشروط واعلم انه كما يصح الخطاب بالتلفظ يصح
بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يصح تسميته تشخص اللفظ والخط كذلك يصح تنويعهما فتحقيق ذلك ان
الخطوط ليست موضوعة بازاء المخاطب ابدا ولا لتعيينها ولا تخص من الكلام على التعيين بل على
البدلية لعدم دلالتها عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات اعني ما يقع التلفظ بها
سواء تلفظ بها او لم يتلفظ ولا ريب انها امور كلية منطبقة على جزئيات متكثرة ولا يتخلف عنها في الدلالة
الا عند الجاهل باوضاعها فكما ان للافظ ان يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من يقصد توجيهها اليه لتفهيم
معانيها كذلك الراقم يخاطب بالخط فيوجهه الى من يقصد توجيهه اليه لتفهيم الالفاظ من حيث دلالتها
على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود بالخطاب معينا كما في المكاتيب المتداولة او غير معين وان
اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين اعلم وافهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من وقف
على تلك الرقوم ولا يقدح في ذلك افراد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما ثبت عند ناس من المنع من استعمال
اللفظ في اكثر من معنى واحد لان مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالتعدد ولو
بحسب تعدد تحققاته الخارجية او تعدد محصلاته الذهنية الناشي من تعدد تصوراتهم لمرجع احتمال ان
يجعل الخطاب الى نوع الناظر في كلامهم فكانه قيل اعلم ايها الناظر في الكتاب فلوحظ الجميع بعنوان واحد
وخوطبوا بخطاب واحد تنزيلا لهم منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الى اخرها خطابات منهم الى الناظرين
المتطلعين لهم اصالة النظر فيها وان لم تشتمل على لفظ الخطاب الا ما شذ منها ونذكرها في مفتتح الكتاب

يحملك الله وشهد ولذلك لا فرق فيما بين الخطوط التي قصد التوجيه والخطاب باشخاصها كما في الكتاب
او قصد بانواعها اعني القدر المشترك بين المرسوم منها وبين غيره من الافراد كما في الكتب المصنفة فان
المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين انها تحقق النوع الموجه فيها نعم لا بد من اعتبار
قصد الحكاية لانه لا اختصاص العرفي لتحقق الجزئي ولا بين اختصاص الكتب ومما يبين ذلك ان الوضع الى النحو
الا صور الكلية من اللفظ والخط وشبههما دون التخصيص لا شتغال الفائدة المعتد بها في حقه فكما ان الواضع
لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الدائر بين مصاديقه كذلك لم يضع شخصا من
الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه فيصح التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص
والنوع لا يقال اذا لم يكن الشخص موضوعا فكيف يتحقق التوجيه به اذ لا وجه لتوجيه غير الموضوع في مقام الحكاية
لانا نقول حيث كان الشخص في الخارج عين النوع فتوجيه احدهما عين توجيه الاخر في الخارج وان تغايرا في
العقل والفارق بين الوجهين المذكورين ان المقصد في احدهما توجيه النوع في ضمن شخص دون غيره وهذا يتعين
في الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا استعملت في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفي الاخر توجيهه بلحاظ مواده
وافراده فيما في الحقيقة لاعتبار ان يطرد ان يخلي توجيه النوع هذا ويمكن ان يجعل الموضوع في القسمين نفس
الجزئيات بان يكون الواضع قد لاحظ القدر المشترك ووضع كل جزئي من جزئياته بازاء المعنى ولا يلزم من
ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية لامكان الفرق باتحاد النوع الموضوع وعدمه لكنه بعيد عن الاعتبار
وعلى تقديره فالوجه ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بحسب خصوصيات النقوش وعدها بالنوع خصوصيات
الالفاظ المنقوشة الملحوظة وتوضيحه ان المخاطب يلاحظ نوع الكلام الذي يؤلفه ويتوصل بما فيه
الى ملاحظة خصوصيات من افراده الحاصلة عن الفاصلين حكاية كلامه او ما قام مقامه وتوجهه الى
من تعلق قصده بمخاطبته وعلى قياسه الكلام في النقوش ولا يخفى انه لا يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم
تكن من الالفاظ الموضوعة للخطاب اذ لا يتحقق هذا فقوله خطابا به في الكتاب لا يتم الا ان
تكون من قبيل الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وما تقدم
من استلزامه للخطاب بالالفاظ ايضا ظاهر لما مر ان الخطاب بالالفاظ هناك تبع للخطاب بالنقوش

وهنا

بالنقوش وهذا اصطلاح احدثه بعض الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب بالنوع
او بالشخص او بالنوع من احدهما وبالشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون
الخطاب الى من الموجودين حال الخطاب والحاضرين او غيرهم معين منهم ومسلم غيرهم والصور
المحتملة لا تزيد على هذه الصور ولا اظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية لا دعوى بالكتاب
لعدم توقعا على الطاء الكتاب وان كان تخ ببعض الايات وكالة عليه ولا بالايات الشخصية لان الشخص
انما كان يبلغ غير المخاطبين بها غالبا من جبرئيل او النبي صلى الله عليه وسلم فانما كان يبلغ المخاطبين حكاياتها فيشتمل
توجه الخطاب اليهم على هذا التخريج عن الظاهر بالكتاب الناس بل تنزيل منزلة الحاضرين ولا ريب ان
حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام فيعلو خطابا انه تعم
بكل من يصلح لان يخاطب به عند توجه عليه من الغائبين او المعدومين كتعلقها بالموجودين والحاضرين
ممن له اهلية التوجه ونظيرهم وان توقف نبا من مع في تعيين مراده ولو غالبا لعله انقلب من فيحمل
انه تعالى خاطب الناس خصوصا او عموما بلسان رسوله لشخص ما خاطبهم به اما ابدا او مع نفي انه
انشاء الخطاب بكلام ينزل منزلة كلام نفسه كما هو قضيته كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة
الكلام الذي يخاطب تعالى في لسان الانبياء كما في مخاطباته لموسى على نبينا وعليه السلام وفيه تعسف
والفرق بين ومما حققنا يتضح ان المعظم مع الحنابلة احاما في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي
بالمعدومين وفي قيام الدليل على ان خطابات الشرع مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا
الى ذلك في صدر البحث الا تجواز استعمال لفظ الخطاب في غير الموجود او غير الحاضر في الجملة بما لا
مجال لانكاره ثم الحجة المعروفة للنافين امران   القطع بانه لا يتاتى للمعدومين يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا وانكاره مكابرة   انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم
واداكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم بالمنع اولى ولكون نقض القوم ابعد واجاب التفتازاني
عن الاول بانه ضعف فيما اذا كان الخطاب للمعدومين واما اذا كان للموجودين والمعدومين وكان
الاطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا فالوجه انه يعرف الكلام بعرف العلماء

البيان وانت خبير بان هذا الجواب لا مساس له بالدليل المذكور عليها استظهر بانه مبنى على التزام حمل
الخطاب على الخطاب الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي لظهور ان اللفظ بعد التغليب لا يكون للخطاب
الحقيقي نعم لو كان المقصود منع استعمال الفاظ الخطاب في المعدوم بين ما كما توهم اطلاق الدليل
المذكور يتجه الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان القاصر المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدوم في
مما لا وجه له على هذا التقدير ايضا فان جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدوم بين وما بحكمه
من الجمادات ونحوها في الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين وذوي العقول مما لا يكاد يخفى لاشتهاره
في النظم والنثر اللهم الا ان يكون المقصود عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تعالى لانتفاء الفائدة فيحصر
وهو يتجه بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطابات اللفظية واما بالنسبة الى غيرهم فممنوع فان الذي
يستفاد من بعض الفائدة الايات والاخبار ان لجميع المخلوقات حتى الجمادات والنباتات والحيوانات
العجم نوع شعور وادراك تدرك به بارئها وصانعها وتسبحه وتقدسه بحسب تلك الشعور والادراك
قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل ذكره والطير صافات
كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال تبارك اسمه وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم وتدل ايضا ان الله تعالى يخاطبها وهي تخاطبه بلسان حالها قال جل ذكره واوحى ربك الى
النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية وقال تبارك اسمه وقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين وقال جل جلاله ويوم نقول لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد الى غير ذلك
واجاب عن الثاني بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا ورد
بان هذا انما يرد اذا كان استدلاله بعدم توجه التكليف على عدم عموم الخطاب اليه وليس كذلك كيف و
المعدوم عند الاشاعرة منهم مكلف كما على وجه التنجيز بل استدلاله بعدم توجه الخطاب اليهم على
عدم عموم الخطاب لهم قال البعض الناظرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور هذا وان دفع الجواب الا ان
الاستدلال لا يخلو عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له انتهى
وفيه نظر لان مقصود الدافع في الرد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون

ونحوهما

ونحوهما لا بعدم توجهه الى المعدوم فانه ينافي ان يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب
والظاهر ان هذا ليس من المصادرة في شيء وانما يلزم المصادرة ما لو اراد الاستدلال بعدم
توجه الخطاب الى المعدوم على تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام الدافع كما يشهد به انه جمع الضمير في
المستدل به وافرده في المستدل لعلمه والا لكان عليه افراده في الموضعين ضعيفين وكان الناظر قد غفل
عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني ثم يرد على الدافع ان مقصود المجيب على ما يظهر من كلامه ان لا
ملازمة بين ان يعم الخطاب لفظا الصبي والمجنون ونحوهما وان لا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى
انتفاء الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا
وحيث ان المستدل لم يات بما عليه يحتج بل اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى
الدافع ان لا احتجاج بتوجه الخطاب لا بعدم التكليف لا يجدي في ذلك بل فيه اشعار بانه لم يعرف
مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب ان قصد ان الاستدلال بعدم التكليف فاعلم ان الادلة
انما تنفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما اورده بعض الافاضل
عليه من ان المجيب لو جوز النزاع في شمول الخطاب للمعدوم وضعفه يصيرا ما لو حونى دخولهم
في المراد وقرر الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذا المعدوم فلا اذ لا فائدة في تناول الصيغة
لهم بعد تسليم خروجهم عن المراد اذ لا يكون ذلك منعا للحكم الاصلي ولا للاولوية فان منشا عدم
الفرق بين الخطاب وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقهما كما في الامر الفائت
وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في تحرك او اختلافه كما في قول الشيخ ان استطعت مع تاخير من
الاستطاعة عن زمن الخطاب فيكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا على امر غير حاصل
فمقصود المجيب ان الثابت في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل
احتج الحنابلة ايضا بوجهين لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا معنى للارسال الا الامر بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات
وهي لا تتناولهم ان علماء الامصار لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو

اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان التبليغ مختص في العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ
التبليغ لا يختص بغير المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة كذلك يحصل لغيرهم بنصب الدلائل و
الامارات الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يمتنع ان يكون ذلك لعلمهم بتوجه
الخطاب اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمه عليهم من الادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين
وغيرهم واورد التفتازاني على الجوابين سؤالا حاصله ان الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات
او ما يرجع دليل حجيته اليها كالاجماع فلا يصح الاحتجاج بها اذ التقدير انها لا تتناول المعدومين و
اجاب بانه لا يجوز ان يثبت ذلك بالاجماع او بنص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين
والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ماض الى يوم القيمة وبجميع
اتى على الصلاة الاتي والاظهر في الجواب ان يقال ثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخطاب
الموجودين واعلامهم بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف فان تلك
الاخبارات تكشف عن حصول مفاد الخطاب عند الوجود واستكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر
اللازم من الخطاب فظهر ان الجوابين المذكورين لا ينهضان باثبات العموم سواء اريد به العموم الخطابي
الحقيقي او اريد به اداء العموم من الفاظها الواردة في الشرع وقد يتشبث على الاثبات بوجوه
منها قوله تعالى كن عند ارادته الايجاد كما دل عليه الايات فان خطابه هذا يتعلق بالمعدوم والا
لكان تحصيلا للحاصل وهو كما ترى من الوهن والضعف اذ ليس المراد به صدور هذه اللفظة والا
لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في ذلك قول
مولانا الامام زين العابدين سيد الساجدين في دعائه المعروف ومضت على ارادتك الاشياء
فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فالمراد
به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون تطلبه ضرورة على ان الامر المذكور يتساوى بالنسبة
اليه ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التمام جواز خطابه تعالى باللفظ الجمادات
والاعراض المعدومة ومن منها مر وهو مما يشهد صريح العقل بتجويزه وفساده ومنها ان المنع على فعله مختص

لا يجري

لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف
لانه ان اريد ان الخطابات المتعلقة بالمكلفين في ازمنة وجودهم مع ما بينهما من الاختلاف بحسب التقدم
والتاخر الزماني ينبغي ان يكون بالنسبة اليه تعالى كانت على حد سواء نظرا الى انه في القدم بل ربما كان ناظرا فيه وان
اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تعالى متساوية وان اختلف زمن وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو
محل البحث من الخطاب اللفظي لانه زماني غير مستمر فكيف يتساوى نسبته الى البدل والقوم باسمهم لزم ان
يكون لكل فرد من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده فاسد
لما مر من ان الخطاب امر نسبي يمتنع تحققه في الخارج بدون وجود المخاطب على انه هذا غير معقول لتعذر
الامتثال او انعدام المكلف للزوم تحصيل الحاصل على الاول او التكليف بالمحال على الثاني واجيب ايضا
بان خطابه تعالى لما كان مقرونا بتبليغ الرسول لزم ان يعتبر فيه وجود المخاطبين واعترض عليه بان التبليغ
ايضا خاص وفيه ان مقصود المجيب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر فلا يتصور العموم
فيه ومنها انه تعالى طالب الناس قبل خلقهم بقوله الست بربكم كما هو نص الاية فلو كان قبيحا لما وقع وضعفه
ايضا ظاهر اذ لا نسلم ان الخطاب هناك للمعدومين بل الموجودين لانه تعالى خلقهم في عالم الذر ثم خاطبهم
كما يدل عليه قوله جل شانه واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه
جملة من الاخبار واما ما توهمنا انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تعالى خاطبهم بجميع الاحكام في عالم
الذر ففيه خروج عن البحث اذ الكلام في جواز تعلق الخطاب بالمعدوم وما التفسير المذكور لو ثبت لا يكون
منه مع ان الكلام في عموم الخطابات الواردة في ظاهر الشريعة ودعوى انها متوجهة الى الموجودين في عالم
الذر لا دليل على تحققه بمخاطبتهم بالمعنى الذي يجوز فيه تعينه ومنها ما ورد من الامر بقول لبيك بعد
قول يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من الائك رب اكذب بعد قول فباي الاء ربكما تكذبان فان ذلك
يدل على ان القارئ مخاطب بها والا لما حسن قوله ذلك بعدها ورد بان المقصود من ذلك اظهار
الاذعان لا جواب الخطاب بدليل عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا
لا ترفعوا اصواتكم وفي الاستشهاد بالاية الاخيرة نظر لامكان تعميم حكمها الاستماع بالنسبة الى قوله ولا تجهروا

لنا القول والاظهر في الجواب ان يقال ما دل على استحباب التكلم بتينك اللفظتين لا يصلح حجة لمن قال بكون اللفظين فقط
بهما خطابا بتينك الخطابين على الحقيقة اما في الثاني فظ لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك فان مفاده
الاعتراف بعدم كونه ممكنا باو ذلك لا يوجب كونه خطابا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود منه التلفظ
بذلك تعبدا لنفسه منزلة احد المخاطبين به بعنايته المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه منهيا للقبول مستعدا
للامتثال وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى
هذا ينبغي ان ينزل ما قيل من ان قول لبيك في الجواب عن نداء ابراهيم حيث امره الله تعالى بان يؤذن
في الناس بالحج فيفعل هذا ومنها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ سواء جعل جملة الموصول مرفوعة بالعطف
على الفاعل او منصوبة بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج على الوجه الاول وهم كيف والثاني
اقرب لفظا واوفق لا تردد بان الانذار بالقران لا يستلزم تعلق خطاباته بالمنذر بل يجوز ان
يكون لبيانه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياه في ذلك بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم
ذكر ان الثمرة تظهر في مقامين في ان الخطابات الشرعية على تقدير تناولها للمعدومين لا يجب عليهم
الفحص عن مداليلها بل يجب عرفا الموجودين ولا البحث عما فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عندهم
لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب قرينة بالنسبة اليه واما
على تقدير عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا
في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود القرائن الموجبة لصرفها عن
ظاهرها عندهم وعدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف بما فهموه من تلك الخطابات في العمل بظواهر
تلك الخطابات عندهم فان ما دل على ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
وان حكم الله في الاولين هو حكم الله في الاخرين وما شابه ذلك انما تقتضي الشركة في التكليف لا في تعويل
كل قوم على ما هو ظاهر عندهم من الخطابات الشرعية ان الخطابات المطلقة على القول بالشمول
تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين منه عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق
بين ان يتحدوا في الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الاخر فانما يثبت الحكم في حقهم اذا

اتحدوا

اتحدوا في الصنف كصلوة الجمعة حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او
نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب مختصا بالحاضرين لم يمكن في اطلاقه دلالة
في الاشتراط بذلك لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط مطلقا وان
جعلناه شاملا لغيرهم ايضا دل اطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط في
حقه وانما خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكره في المقامين نظرا اما في المقام الاول
فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر واضح الفساد
منحرف عن منهج السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين لها مطلقا ولولا ذلك
لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق غير المخاطبين بها ولم يجز
شهادتهم على شيء من ذلك مع ان تتبع الاخبار يبين ان الرواة كانوا كثيرا ما يعولون على الخطابات
الامامية لغيرهم من السائلين ودعوى اقتصارهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة
ثم ما فرع على القول بالتناول من حجية ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد واضح
الفساد لمن سابقه فانا بعد ما ثبت لدينا من طريان النسخ والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك
الخطابات لم يبق لنا وثوق بما عندنا من تلك الظواهر قبل الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد
الظهور والافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في موارده والتعويل في تعيينها
الى الادلة المعتبرة وهذا ايضا مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاتحاد
في الصنف حتى الكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله يوجب هدم اساس الشريعة وسد باب الاحكام بالكلية كما قيل
وليس بشيء لان المراد اعتبار الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان
النبي صلى الله عليه وآله مما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام فلا يلزم على تقدير اعتباره حيث
لا يقوم عليه الحجة ما ذكر من الانهدام والانسداد نعم يرد عليه ان اطلاق التكليف ينفي اشتراطه بالكون
في زمان النبي والاعتذار بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط انما يستقيم حيث
يستمر الشرط دون ما ينقطع كالكون في زمان النبي واحتمال قيام القرينة الدالة على الاشتراط عندهم

منفي بالاصل وبالاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشافهين منهم كان يتعلق بغيرهم ايضا مضافا
الى عموم ما دل على ان حكم الله في الاولين جار في حق الآخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الآية على
وجوب صلوة الجمعة متجه ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استدامة الشرط المعتبر
في وجوبها في زمننا   الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم نعم نقول بعموم الحكم المستفاد منه حيث
لا نفهم قصد الخصوصية منه لقيام الادلة الخارجية عليه كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وغيره
الى الخطاب لهذا القول بانه يقتضي التعميم وهو متضح الفساد كالتحري ثم ربما قيل بانهم لا يعمون ايضا
بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس   لا كلام ظاهرا في ان الخطاب بصيغة المؤنث كما ايها
المؤمنات لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فالظاهر اختصاصه بالرجال ما لم تقم
قرينة على خلافه بدليل التبادر ولاجماع اهل العربية على انه صيغة المذكر وهو لا يتناول المؤنث
وقيل بالدخول لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث عند الاجتماع كما في قوله تعالى اهبطوا وجوابه
ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكره انما يسلم اذا قامت قرينة على ارادة الجميع ولا
كلام على تقديره   الخطاب بمن يستوي فيه المذكر والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا
اختص بالمؤنث واما اذا كان مذكرا اشترك فيه المذكر والمؤنث وقيل يختص بالمذكر وهو بعيد عن
ظاهر الاستعمال وما مثل في الشمول والخلاف   ايات الكتاب منها ما هو خطاب منه تعالى اما الى
الناس عموما كيا ايها الناس اتقوا وباعتبار ما يقول ومثله الامر بصيغة الجمع المذكر حيث لا يتقدم ما يقتضي
تخصيصه بالبعض كحافظوا على الصلوات بناء على استظهار العموم منه ومنها الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين
واولي الالباب واهل الكتاب كما في الايات المشتملة على الخطاب عليهم او الى شخص واشخاص كيا ايها
النبي اذ تتوبا ويا نساء النبي ومنها ما امر الله تعالى ان يخاطب به النبي ص اتاه الله نحو قل رب اغفر
قل يا ايها الناس او صنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها الذين هادوا قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون ويمكن ان يجعل في ذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ الخطاب فيرجع الى
القسمين الاولين وان يكون مأمورا بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ

اولان

اولان يخاطب به المسلمون كما في قوله تعالى قولوا امنا بالله وبالرسول ... ويحتمل فيه الوجه الاول
اولان يخاطبوا به النبي كقوله وقولوا انظرنا واسمعوا اولان يخاطب به جبرئيل النبي ص نحو وما نتنزل الا بامر
ربك وما منا الا له مقام معلوم ويحتمل ان يكون الخطاب في الثاني الى جميع الناس اولان يخاطب العباد
ربهم كايات الحمد ومن هذا القبيل بل منهم للادعية الواردات لمخاطبة الداعين ما لربهم ويحتمل
المراثي المنظومة للحسين ع ما ... النزاع المتقدم في خطابات الشرع يجري فيما الخطابات
ايضا فان لم يجعل خطابا له تعالى واعلم ان حكاية الخطاب خطاب لمن خوطب بالحكاية وليس الحكي
خطابا به بل الى من خوطب به ... الحكايات   في التخصيص والمخصص

تخصيص

التخصيص قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله العام ما اعتبر في استعماله وضعه للعموم سواء استعمل
فيه او لم يستعمل فيدخل العام الذي اريد به جميع مسمياته ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض
على اظهر الوجوه او اخرج منه البعض كما في التخصيص بالاستثناء على ما ... او بالشرط والغاية من حيث
دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مطلقا او لا يتعارف ما قبل الغاية نعم فان التقييد
بهما قد قطعا وليس الحكم لا حتمالهما ما من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند
زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة الى ذلك بل ما من باب
التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان
هناك ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما بالاعتبار الاول ايضا ليس من تخصيص العام بل انما من
تقييد الامر كما في الشرط لان الحكم فيه انما يتعلق بالجميع لكن لا مطلقا اذ لا يتحقق الشرط او من تقييد العام
ضمنا كما في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تتعارف ما قبلها مطلقا فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم
العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودين قبل الغاية
المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من استمر الفسق في حقهم مدة من الخطاب او تأخر وجوده
عن الغاية وكذلك يدخل العام الذي اريد به البعض ابتداء بان اطلق العام على الخاص باعتبار عمومه
واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه موضوعا له فليس من التخصيص

ان قدر ظهوره عند الاطلاق في العموم سواء غاير صيغة وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال علما
لرجال عليه باعتبار كونه علما له او لا كما في الجمع المعرف المعهود او الموصوف على ما عرفت خروج ذلك
عند الحد اما لعدم تسميته عرفا قصرا الى البعض لاحد محتملات اللفظ او لان قيد الحيثية مفهوم من
من قولنا بعض ما تناوله من حيث انه بعض ما تناوله وليس الاستعمال فيما ذكر كذلك لكن اشكل ذلك في بدل
البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ بل من حيث كونه مدلول لفظ اخر وجوابه
ان البدل الصحيح لما كان لا يشتمل على علاقة معنوية مخصصة لفظها وعدم صلوح كل لفظ للبدلية من كل
لفظ لزم ان يعتبر في بدل البعض من الكل علاقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض
ما تناوله وهو وان كان من حيث انه مدلول لفظ اخر ايضا واما قصر المعهود على بعض ما تناوله لكنه
جاءني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فدخوله في الحد وخروجه منه مبني على دخوله قبل القصر
في حد العام وخروجه منه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام لا جرم يدخل قصره في حد التخصيص
وشمله الجمع المعرف الموصولي وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما تناوله لفظ
الخطاب عنه واورد عليه بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما تناوله
لولا الاخراج كما في هذا خصص مع ان المخصص لا يكون عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص
واخرى بان المراد ما تناوله وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر خرج تقييد المطلق فيخرج ولا
يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما قد
يطلق عليه العام باعتبار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصره على بعض اجزائها بالحد الا
تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني للتخصيص يتناول له بهذا المعنى ايضا ومن منع من دخول
الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى ثم التخصيص قد يكون بالمتصل
وهو ما لا يستقل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما خص بالمتصل
لان المنفصل لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء
والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل البعض نحو اكرم الناس علماءهم وقد عرفت تحقيق القول

في هذه

في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما في قوله تعالى الله خالق كل
شيء او لفظيا كقوله عز شانه خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الآية
لا ريب في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له ربما هو شذوذ لا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا
في منتهى التخصيص فذهب الاكثر الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وربما يفسر بما فوق النصف
والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو اخص من التفسير المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور
وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر
الثلثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اختار في
المقام تفصيلا اخر ففصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما
من شرط او صفة فاجازه في الاول الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واخذت العشرة احدهما و
في الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في
محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في عدد كثير
فاجازه في الاول الى الاثنين ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول اللفظ
ولا بد قبل الخوض في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد يتناول المنفصل التخصيص كما يطلق عندهم
على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على استعمال العام في الخاص مطلقا ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى
الثاني كما يظهر من بعض حججهم والفرق بينه وبين النزاع الآتي في الاستثناء فان جماعة كالعلامة والحاجبي
افردوا لكل منهما مبحثا ونسبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر
وهناك نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشكل ما ذكرناه مما تداوله بعض
الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال التناقض الوارد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي
وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل في الخاص فيتنافى قولهم في
الاستثناء بجوازه الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط بقاء جمع يقرب من العام وذلك لجواز ان
تكون اولئك الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او البعض بالنسبة الى القائلين

بالخاص بقية الاقوال دون المجموع وللثاني تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد المواضع او قصره في كلام
البعض او تخص نزاعهم بالتخصيص بغير الاستثناء وتجعل نزاعهم في التخصيص بالاستثناء ستثنا في
البحث الآتي فرتب عليه تصحيح حمل التخصيص هنا على المعنى الاعم وان بعد لكن لا يصح من اخراج التخصيص
بالشرط والغاية ايضا بناء على دخولهما فيه اذ لا ريب في جواز المستوعب من الاول فضلا عن غيره كما
ستنبه عليه في ذيل البحث ولا يعقل عليه في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان
اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور غلبتها غالبا وان اعتبر بحسب الازمان فساده
لو صح مع انه لا عموم لم يجبها بل لو صح اخراج التخصيص بالصفة ايضا لوضح جوازه الى الاكثر فبعد
التخارج من الاكثر قد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى الا من عبادنا المخلصين عبادنا
الصالحين الا عبادك منهم المخلصين الاسماء الحسنى بل التكاليف المتعلقة بالعمومات لا يتعلق الا بالافراد
المقدرين وهي اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل الذي ذهب اليه الحاجبي في المقام ليس في محله لا
تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو خارج عنه وعما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من المنافات
بين ما نصب لنسبة الى الاكثر في المقامات الثلثة فزعم ان كلامهم في هذا البحث اعني مبحث التخصيص مبني على
الادلة وكلامهم هناك اعني مبحث الاستثناء ناشئ من الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا اذا عرفت ما حققنا
فالمختار عندي ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل حيث يكون
الاستعمال محتملا لافراد العموم والخصوص واما اذا استعمل بعض هذه الجمع المعرف والموصولات ذا حدود
عن اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معانيها جاز تخصيص الجمع منها الى الثلثة
والمفرد الى الواحد وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان
هذه الصور خارج عن محل النزاع كما يشعر به تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في التعظيم ويدل على ذلك اعتراف كل
من الفريقين فيما يأتي الى ان الحقيقة لعلاقة المذكورة انما تعتبر حيث ليساعد عليها الطبع كما حققته
في اوائل الكتاب وهذا حكم الاستقراء انما يحقق في بعض المجموع وما يقاربه دون مطلق الابعاض وبالجملة
يرجح ما استدل به الاكثرون القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيها الاف وقد

اكل

اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جاءك فاكرمه وضرب بزيدا وهو مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كان فاسد
بجمع يقرب من مدلول العام فانهم اورد بالقبح فيه ما يبالغ الغلط كما هو الظاهر من اطلاقهم في مثل المقام
لا مجرد الامتناع وخروج اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به بعض المعاصرين من
ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت منه في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل
على جوازه فلبس على ما ينبغي لان انما يقتضي التوقف في الجواز لا نفيه وانه يحتمل انه لو فرض انه ورد يتحمل
عليه فليس لم يرد العمل بموردها لا ان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز احتج من قال بجواز التخصيص الى
اثنين او ثلثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلثة فرعوه على كون الجمع حقيقة في احد الامرين واجيب
بان الكلام في اقل مراتب التخصيص لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين واعترض
عليه بعضهم بان المستدل اذا اثبت في الجمع اذا كان العام جمعا فله ان يثبت في غيره بعدم القول بالفصل
ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا استعمل مجازا لا يلزم تبعيته على حقيقته وفيه ما لا يخفى احتج
القائل بجوازه الى الواحد بوجوه انه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان من عداهم واحدا
بالاتفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص بالاخراج لا يوجب
التجوز في لفظ العام كما حققه ولو تعسف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور
ولا اتفاق ح عليه و ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض
فيجب الجواز الى الواحد والجواب عنه اولا بالمنع من عدم الاولوية فان قرينة الاكثر توجب اولويتها كما
في العام عن العلاقة وتنظر فيه بان القرينة انما توجب تعيين الارادة لا امتناعها كما هو المدعى وفيما
تنظر به نظر لان القرينة انما توجب الا تعيين مع ثبوت العلاقة بدونها لا معها ولا خفاء في ان مقصود
المجيب الدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث ان المستدل بنى دليله على عدم اولوية بعض الافراد من
بعض كفى في اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يترتب عليه وقد يعارض بان الاقل يتعين الارادة
بخلاف الاكثر فيكون الاقل اولى وهذه المعارضة لا تصح من نوع مصادرة لان المجيب ... على
عدم كون الاكثر متيقن الارادة كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل على ان هذه الاولوية على تقدير

تسليمها لا بحيث لو ثبت الاستعمال في الاول وانما نوجب ادلو ثبت الحمل عند الشك ولا مدخل له في المقام
وقد يوجه كلام المستدل بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة العموم والخصوص وليس بعض
الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب الاطلاق فيها وفيه نظر لانه
ان اريد بان العلاقة الحاصلة من هذا العموم والخصوص في الجميع فتكون معتبرة في الجميع فتوجه المنع عليه
كما قرر في الجواب لانها مشكوكة بالتشكيك لا بالتواطي معقولة على افرادها وان اريد ان القدر المعتبر
في صحة الاستعمال هو مجرد التناسب بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع فهو وان كان تعسفا في
كلام المستدل لكن لا يتجه على تقديره الجواب المذكور بل الوجه في الجواب ان يقال لا نم ان استعمال العام
في الخاص بطريق علاقة العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل نوع مخصوص
منها او هو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان لو استعمال العام في الخاص على ما اعترف به المستدل
مجاز فلا جرم يستدعي علاقة مصححة وليست علاقة الكل والجزء لئلا يلزم تساوي الاجزاء فيها حيث لا يثبت الحكم
في عكسها لان المدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة الناشئة من الاشتراك في صفة
الاكثرية وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا الاصل على
ما يظهر من اطلاقاتهم لا يختص بالعام الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان او مجموعيا وتصحيح الجواب المذكور
التزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن
الانظار المستقيمة لا مصحح به بل لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان
العلاقة التي يصح ان تعتبر في المقام لا تنحصر في علاقة المشابهة حتى يختص ثبوتها بالكثرة الافراد بل يجوز ان
تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة برأسها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من
المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية فيها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الاشكال بحاله
وقد يذكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المجوز لتخصيص العموم في مقابلة من ذكر هذه العلاقة على
العموم المنطقي وهو غير واضح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما تتحقق بين الكلي والجزئي باعتبار الكلية والجزئية
كذلك تتحقق بين كل فرد وبين كثرة الافراد باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم

اعتبارها

اعتبارها واما ثالثا فلان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من افراد مفهومها قد يكون بطريق المطابقة
كما في النكرة المنفية والمضاف اليها لفظ الكل وشبهه بناء على ان الموصوف بالعموم هناك نفس النكرة
المنفية كما هو الظاهر وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فان ما يتناوله من افراد مفهوم مدخول اللام
المعرف من ان المراد به معتبر بالعهد وشبهه او جميع الافراد بين وعلى التقديرين يكون الآحاد اجزاء المراد
وليست جزئيات للجمع لعدم صدقه عليها كما نبهنا عليه عند ابطال قول من قال بابطال اللام معنى الجمعية وصدقه
على كل ثلاثة منها فاذا دل على نفي تخصيصه من جهة لعدم تعلق القصد والحكم بدليل لم يبق الاعتبار فدعوى
ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته لا من قبيل شمول الكل لاجزائه انما تتم في القسم الاول
دون الثاني وان كان باعتبار تعلق الحكم به فيرجع هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان الخصم ان
يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزئي في الكلي حيث انه كلي
جزئي من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات افرادها فيختص
النفي لما هو على قياس نحو كل رجل ولا يقدح اشتراط ان يكون الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان
زوال الكل كلي يؤدي الى زوال الجزئية المقوم به وان كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال
فرده الذي هو تمام حقيقته كهذا الضاحك ولا ينافي عدم استلزامه لزوال الانسان اذ ليس الا
باعتباره ولو سلم ان مبني العرف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في مساعدته على الاتفاق في المقام
وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع ثم لا يلائم هذا البيان لما حررناه في محل النزاع
وكيف كان فالتحقيق في الجواب ان يقال انواع العلائق باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما
تحقيقه في اوائل الكتاب والبيان المذكور انما ينهض باثبات نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب
جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد به هو سبحانه تعالى
وحده والجواب بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة الجمع ولو تعسف
فادخلنا في تفسير العام ما يتناول الاجزاء كالكثرة منعنا وجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبانه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرى به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم

القول المحكي عن القاضي ومرجع هذه الاقوال الى ان الكلام المذكور لا يشتمل الا على اسناد واحد وهو
انما يتعلق بما عدا المستثنى وبه يندفع شبهة التناقض ولما كانت الاقوال المعروفة في المسئلة منحصرة
في الثلثة ولا رابع لها كان اللازم في زعمهم من ابطال قولين منها صحة القول الثالث فاحتج الاولون
على صحة مقالتهم ببيان بطلان مقالة الآخرين فلفقوا لها وجوها منها ما هو مشترك الورود على
القولين ومنها ما يختص باحدهما فمن الوجوه المشتركة اجماع علماء العربية على ان الاستثناء المتصل
اخراج بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه او بالمجموع ما عدا المستثنى لم يتحقق هنا الكل ولا البعض
ولا اخراج ورد بان لهم ان يأولوا الاجماع بان المراد تحقق الكلية والجزئية والاخراج ولو بحسب الظاهر فلا
ينافي ذلك ولا يشكل بان دلالة الاستثناء على الاخراج ولو في الظاهر يتوقف على وضعها له وهو يتوقف
على كونه بحيث يصح استعمالها فيه حذرا من [illegible] الوضع مع ان اصحاب القولين قد لا يرضون بمنعه [illegible]
ان المراد بالاخراج دلالة على انتفاء الحكم الثابت ظاهرا او وضعها لذلك لا يستلزم صحة [illegible]
كيف يصح على القول الثالث دعوى انها تدل على الاخراج ولو في الظاهر مع انها لا تقع في التركيب الا مهملة
لانا نقول انما تستعمل مهملة عند هذا القائل في الاستثناء المتصل اما في المنفصل فلا تدل لها الا [illegible]
على دفع الحكم المتوهم من الكلام السابق عما بعدها فلذا ان يجعل الاخراج بالمعنى في المتصل المذكور بالنسبة
اليه ومنها انه يلزم ان لا يكون لنا في الالفاظ التي يكون لها معان تركيبية ما هو نص في معناه التركيبي
والتالي باطل بيان الملازمة ان الالفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول فيكون
المراد بها لفظ الباقي ويقع مهملة في التركيب فلا يبقى نصا في الكل واما بطلان التالي فلانا نقطع
بان العشرة مثلا نص في مدلولها واجيب بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة
اذا تجردت عن قرينة الاستثناء كانت كذلك ورد بان النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا [illegible] عدم القرينة
فان الظاهر ايضا كذلك والتحقيق ان النص هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ولو بمساعدة القرائن ولفظ العشرة
اذا تجرد عن القرائن لا يحتمل ما دونها وقد يجاب عنه على القول الاخير بانه انما يقتضي عدم نصوصية العشرة
حين صيرورته للكلمة جزء الكلمة ولا خلاف في ان النص اذا صار جزء الكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا

والا وان اريد انها حال الاستثناء نص كان مصادرة لابتنائه على كونه اسنادا هو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها انه
لا مانع من حمل الالف المستثنى منه على تمام معناه والاسناد اليه بعد اخراج المستثنى منه فان هذا مما يصح اعتباره في
نفسه ويصلح اللفظ له فيتعين الحمل عليه لما فيه من ابقاء الالفاظ المفردة على معانيها الاصلية واما على القولين
الآخرين فلا بد من ارتكاب تجوز في المستثنى منه او التزام وضع للمركب وكلاهما خروج عن الظاهر من غير ضرورة تدعو
اليه ويمكن الجواب بان الخروج عن الظاهر [illegible] بالثلثة [illegible] على القولين الآخرين فقط كما مر واما
على القول الاول فلاستلزامه صحة الاسناد الى بعض المسند اليه وهو ايضا على خلاف الظاهر ومما اورد على
القول الاول من القولين ان القائل اشتريت الجارية الا نصفها اما ان يجعل الضمير للجارية بمعنى تمامها او لها
بمعنى النصف والاول باطل لاستلزامه استثناء النصف من النصف وهو مستوعب وكذا الثاني للتسلسل
لان المراد من المستثنى منه هو الباقي على ما قرره والباقي بعد اخراج النصف من النصف هو الربع فيكون هو
المراد منها فيلزم من اخراج النصف منه ان يكون المراد منها الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف وهكذا
الى ما لا نهاية له واجيب بان المراد بالجارية نصف تمامها والظاهر ان الضمير في المستثنى راجع الى الجارية لا
باعتبار معناها المجازي اعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعني التمام على سبيل الاستخدام فلا
يلزم الاستيعاب لان المراد بالنصف المستثنى غير النصف المستثنى منه نعم يلزم ان يكون المستثنى خارجا
عن المستثنى منه والقائل المذكور يلتزم ذلك ويفرق بين المتصل والمنفصل بالدخول ظاهرا بدلالة
اللفظ قبل الاستثناء وعدمه ومنها القطع بان المراد بالجارية في المثال المذكور تمامها وان الضمير
راجع اليها باعتبار الكل ويمكن الجواب بان الخصم لا يساعد على القطع المذكور لانه في القطع بالمنع
ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكل يعني تمام معناها لا ينافي ما ذكره لجواز ان يكون على سبيل الاستخدام
ولو تم الوجه المذكور لتوجه على القول الآخر ايضا كما لا يخفى ومما اورد على القول الثاني انه خروج عن القوانين
اللغوية اذ ليس فيها لفظ مركب من ثلثة الفاظ فصاعدا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها لزوم
عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها فانه حال كونه جزءا لا دلالة له فلا يصح عود الضمير اليه
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه اذا كان القائل يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه والمستثنى والاداة

خاصته واما الذاقال بانه مانع لو احتهما ان كان لها لواحق موضوعة لم يتجه عليه ذلك لان الضمير في المثال المذكور
يكون بعضا لجزء وهو محال لكونه جزءا لا يكون ضميرا لئلا يلزم العود   الذاهبون الى الوجه الثالث بان
احتج ان المراد بالعشرة في قول القائل على عشرة الا ثلثة اما العشرة او السبعة للقطع بانه لم يهمل فالاول
باطل للاجماع على انها اقر بالعشرة فتعين الثاني وهو المراد والجواب اما على الاول فبان الاقرار انما
يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلثة منها فلا يكون الاقرار بالسبعة لانه الباقي بعد
الاخراج واما على القول الاخير فبان دعوى القطع بان العشرة لم تهمل غير مسموعة عند القاضي لانه غير
المتنازع فيه ومنها انه لو كان المراد بالمستثنى منه جميع المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه عنه
بالاستثناء واجيب بان الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مطلقا بل بعد اخراج المستثنى منه فلا ينافي النفي عنه
واحتج القاضي بانه اذا بطل القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما ذكر في
حجة القول الاول تعين المصير الى القول الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كما ينهض
بابطال مذهب الاخر كذلك تنهض بابطال المذهب الثالث بل هما متفقان على ابطاله فهو احق بالبطلان
ثم اعلم ان العضدي اراد رد القول الاول في المقام الى احد القولين الاخيرين فاورد في بيانه تحقيقا
حاصله ان الحكم في قوله علي عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة وليس عشرة سبعة سواء اعتبر معه او مقيدا
بالاثلثة لان العشرة عشرة مطلقا ولا شيء من السبعة بعشرة مطلقا فالمعنى الحقيقي للمركب المذكور اما ان يكون
هو العشرة المقيدة بالاثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد
اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون المركب المذكور كلمة برأسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة
في معانيها الحقيقية ويحصل بمجموعها معنى يصدق على السبعة كالاربعة والثلثة وهذا مذهب القاضي ثم قال
والمذهب الاول راجع الى احدهما ووجهه التفتازاني بان الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلوله
مجازي للمركب او لم يصدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا الفرق يحقق المذهب الاول ورجوع
المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في معنى
فيكون العشرة مستعملا في كمال معناه والحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض ام كون العشرة مجازا في

السبعة

السبعة واعترض عليه المحشي الشيرازي بان العشرة المقيدة بمجرده من حيث انه مستعملة في معناها بناء على القول
الاول وفي السبعة على القول الثاني فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضي
اليه ثم قال فالظاهر ان قول العضدي والمذهب الاول راجع الى احدهما مسامحة والاظهر ان يقول الى الثاني
اعني مذهب القاضي اقول وهذا الاعتراض لا يوافق ظاهر كلام العضدي فان الذي يستفاد من بيانه هو ان المجموع
المركب من المستثنى منه والاداة والمستثنى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق به فيما فرغنا
عن الاخراج وان مقصود القائل بان المراد بعشرة الا ثلثة السبعة مجازا ان مفاد المركب المذكور انما هو العشرة
المقيدة بالاخراج المذكور فاستعماله في السبعة مجازا لا ان المراد بالعشرة المستثنى منها السبعة مجازا
فيكون من باب المجاز المفرد وكلام التفتازاني مبني على ان ذلك مما يعطي بيانه وح فلا يتجه عليه الاعتراض
المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشرة مستعملة في تمام معناه وان الاسناد بعد الاخراج
يحتمل ان يجعل المركب مجازا في السبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى قول القاضي
ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره العضدي من المتاخرين في البيان حيث جعل المذهب الاول راجعا
الى احد المذهبين لا على التعيين دون الثاني على التعيين وذلك لان ما ذكر في المذهب الاول
على هذا البيان لا اختصاص له باحد المذهبين المعروفين من ان كلا منهما على تحقيقه يقول بان
الاسناد الى محصل معنى المركب من السبعة فلا منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة
مستعمل في المركب في تمام معناه وان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان المركب
مستعمل في السبعة حقيقة او مجازا بل الظاهر انهم لو اتفقوا هذا القائل فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني
فرجع كل من القولين الاخيرين الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الاسناد
وان كان مرجعه الى احد القولين الاخيرين باعتبار كونه حقيقة في الباقي او مجازا باستقامة
قول العضدي برجوع المذهب الاول الى احد المذهبين الاخيرين وقول التفتازاني برجوعهما اليه
ثم اعترض المحشي المذكور على اصل التحقيق بان اعتبار العشرة المقيدة باخراج الثلثة منها من قبيل
اعتبار الشيء مع عدم بعض ذاتياته وهو يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته وهذا المعنى مما لا يمكن تصوره

حتى يصح وضع المركب بازائه لتفرع عليه كونه حقيقة فيها ومجازا في السبعة فان كل ذلك فرع
لامكان تصور المعنى وحيث بين لفساد هذا الوجه من حيث ان المعنى المذكور مما يمكن ان يتصوره
العقل بوجه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصور له بالوجه وهذا القدر كاف
في امكان الوضع استدل بكونه مشتبها بوجه اخر فقال لو سلمنا لكن لا نم ان الباقي بقوله ليس بعشرة
عشرة ليس بسبعة وقوله لا شيء من السبعة بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاخراج المذكور كما يصدق عليها
انها ليست بعشرة كالاربعة التي ليست بزوج فانه كما يصدق عليها انها اربعة كذا يصدق عليها
انها ليست باربعة فالاربعة التي ليست بزوج هي الاربعة التي باربعة والعشرة التي اخرج منها ثلثة
هي العشرة التي ليست بعشرة هذا محصل كلامه اولا وهذا الاعتراض منه ناشي من قلة التدبر
ذلك لان العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان تعتبر بوجهين ان تعتبر عشرة بلا ثلثة
اي ناقصة من تمام عددها ثلثة على ان يكون النقص ماخوذا في اعتبارها عشرة ومعناها ح
عشرة هي سبعة ان تعتبر عشرة تامة اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام
ولا خفاء في ان المفهوم من مجمل الاستثنائية هو هذا المعنى ومن الحمل الاول كما توهم المعترض فان
معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التي تكون بلا ثلثة وكلام العضدي
ناظر هنا الى ما لا يخفى فتحرير ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدا عشرة ولا شيء من
السبعة بعشرة نعم هو من قبيل قولك الماء الذي ينقلب حجرا او هواء ماء ولا شيء من الحجر او الهواء
بماء ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض رابعا ثم اول وما جعله العضدي تحقيقا للمقام كلام
عامي عن التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ العشرة مطلقا لانه ح حكم
على السبعة وليست العشرة مط لسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان
الحكم عند غير القاضي لا يكون على مفاد التركيب بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب
الاول او كلا كما هو المذهب الثاني وقوله ليس شيء بسبعة غير وارد على القولين اما على الاول
فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعدم كونها سبعة لا ينافي كون الحكم على السبعة واما على

الثاني

الثاني فلان السلب المذكور انما يصدق اذا كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقي اعني تمام
العشرة واما اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فنحو السلب ممنوع للزوم سلب
الشيء عن نفسه ثم ما حمل عليه كلام الجمهور من ان المركب المذكور حقيقة في عشرة ينبغي ان يحصل
معناه الحقيقي عشرة مقيدة لا السبعة ما يلتزم به ذو مسكة فكيف يصح تاويل كلامهم به بل التحقيق للمقام
تثليث الاقوال وتوجيهه انه لا ريب في ان قولنا له علي عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير فالاسناد
فيها اما الى العشرة المطلقة او المقيدة بالاخراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعين حمل
العشرة على السبعة مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعين اعتبار الاسناد
فيه الى بعض العشرة وهو الباقي بعد الاخراج دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعين
اعتبار المركب كناية عن السبعة او مجازا منها او الاسناد اليه باعتبار معناه الكنائي او المجازي على ما
مر تحقيق الكلام فيهما في اوايل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضي لا على ما هو ظاهر كلامه من ان
المجموع نزل منزلة كلمة واحدة وضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد فاتضح مما
حققناه ان الوجوه المذكورة تصرفات لفظية لا تجري في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكره وتم يرد عليها
انه لو صح ما ذكره لجاز ان يستثنى ما يساوي المستثنى منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما يوجب بقاء
بعضه كقولك له علي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر والتالي باطل بان الملازمة اما على مذهب السكاكي فلان
العشرة مستعمل في الخمسة لانه الباقي بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة واما على
مذهب الحاجبي فلان الاشكال لا يندفع على طريقه الا اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقي من المستثنى منه
بعد جميع الاخراجات اذا كان هناك اخراجات متعددة ولا ريب ان الباقي من العشرين بعد اخراج خمسة
عشر منه انما هو خمسة وهي يصح اخراجها من العشرة وهو الاسناد الى ما بقي منه واما على مذهب القاضي
فلان تسمية الباقي بهذا الاسم المختلف الجملة نوع تسمية لا تختص به فلا بد من التزام جوازه بكل ما دل عليه وصح
لم واما بطلان التالي فمعلوم من العرف والاستعمال بل اللغة اذ لا يخالف فيه كابر تشبث اليه طلبا ثم على

بطلان الاستثناء المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء البعض
او لم يتعقبه لكن صرح الشهيد الثاني في الروضة بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا
الى ان الاخراج في الحقيقة بالباقي من المستثنى بعد الاخراج وهو لا يستوعب وان الكلام جملة واحدة لا يتم
الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير بان ما ذكره انما يتجه اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه
ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا نبا عنه الاستعمال المذكور وعدم مساعدة الطبع عليه وهو كاف
في اثبات المنع ومنه يظهر عدم كون المبنى في الاستثناء على حسب ما قرره وعلى ان فيها اخراجا عما هو [illegible]
المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جاءني الرجال الا زيدا اسناد المجيء الى جميع آحاد الرجال
دون بعضهم ويؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك رجل او رجلان
منهم لم تقل الرجال جاءني الا واحدا او اثنين منهم دون جاءني او جاءني فلو كان الفعل مستندا
الى الواحد او الاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع او المركب او المستعمل فيهما لفظ الجمع لكان اللازم
افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بل لا اقل من جواز ذلك مراعاة لجانب المعنى مع ما يلزمهم من عدم
استثنائه على هذا التقدير ما بعدها لما قبلها في الحكم اذ قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد ثبوت الحكم
للباقي بعد الاخراج وذلك لا يقتضي ثبوت خلافه لما لا يلزم خلو الاخراج عن الفائدة لجواز تعلق
الغرض ببيان حكم الباقين فقط او لعدم العلم بحال الغير ودعوى ان ظهوره ثم ثابت لكنه غير صحيح عند
مع ان ذلك لا يقتضي ان يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفها ومع بعد العرف والاستعمال يكذبه ويمكن
دفعه على القولين الاولين بان الاداة عندهم ليست موضوعة لمطلق الاخراج بل الاخراج ما لا ثبات له
الباقي في الحكم وما افاده على الثالث بانا لو اخص خصص المركب المذكور بالباقي فيما اذا لم يثبت له
مدلول مدخولها الاداة او نفي الحكم واقعا في الوجهين تعسف لاسيما الاخير مضافا الى ما يرد على
القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه معربا بالحركات المذكورة من غير تعلق عامل
لفظي او معنوي به فان التزم ظاهر القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع الوحدات ثم يقع

عليه

عليه الاسناد والتعليق باعتبار بعضه كالبعض وظاهر انه لا يتعلق العامل بجزء معناه لا يتعلق بكله فيلزم تجرد
العشرة باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب مضافا
الى ما في الباب ان يقال لما كان لفظ العشرة هنالك قائما مقام البعض وقد اهمل معاملته واجري عليه حكمه او بقي
اسناد العامل الى الجزء المعنوي يقوم مقام اسناده الى الكل في الجملة ما يقتضيه من الاعراب ولا يخفى ما فيه من
التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة على السبعة لا يناسب عليه الذوق فانا نقطع بان قول
القائل خذ هذه العشرة مشيرا الى السبعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة الكلية والجزئية لا
يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعد عليه الطبع على ما تحقق سابقا ودعوى جوازه في خصوص المركب
المذكور تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان افادة المركب والكناية المركبة انما يجيء ان اصل اللغة لا
لانها من قبيل الاسماء لا يعلم لا تغير باللفظ المذكور ولا محل له من الاعراب مع اختلاف باختلاف العوامل
الداخلة عليه اللهم الا ان يقال انما يلزم ذلك اذا كان التركيب تاما او مع العامل واما اذا علم ان بعض
القوم من زاد في التفصي عن اشكال التناقض وجها اخر فقال يمكن ان يقال مخرج عن النسبة الى العدد
بان تريد بجميع العدد وتنسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء الاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة
للنسبة الاعتقادية ثم لم توجد النسبة لافادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منه شيئا ثم تفيد الاعتقاد
وهذا غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت فيه عاد
الاشكال من لزوم التناقض لتحقق النسبة فيهما ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعملت في
الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم تدل على وقوع الحكم لا بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج
ان اراد انها مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى المخرج فهو بظاهره مبني على
جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنييه الحقيقي والمجازي وقد سبق بطلانه الا ان يقال انها مستعملة في
معنى واحد هو مجرد الربط وهو ظاهر في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة عليه لكن يشكل في افادة
الاستثناء بهذا التقدير حكم ما بعدها لما قبلها الا بالتزام التعسف السابق واذا تبين لك ما ذكرنا ضعف الوجه
المذكور فاعلم ان لنا في التفصي عن الاشكال المذكور وجهان اخران وهو قريب في العمل الى الوجه

النقض بان اسناد الحكم الى العشرة مثلا كما يصح باعتبار تحققه في تمامه كذلك يصح باعتبار تحققه في بعضه توسعا
بتنزيل تحققه في البعض منزلة تحققه في الكل وحيث كان يتحد جاء ضرب الغافان الظاهر من اسناد شئ الى الكل ثبوته لكل
اجزائه الى نصيب فهو بمنزلة لطلبه من استثنا ونحوها وبالجملة تتعلق بالتصرف في الاسناد لكن لا كما زعمه الحاجبي
ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخراج ولا كما زعمه البعض حيث جعله الا
الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج بل لجعل الاسناد الى الكل بعد انه تحقق للبعض فانه كما بين الكل منزلة
البعض فيثبت له بعضه ويسمى باسمه كذلك تنزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشئ الى
غير ما هو له حيث نسبه الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا فلا يكون كذبا لابتنائه على التعويل والتنزيل
بخلاف الكذب لا يقال لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي
بعد الاخراج مع تعدده لان البعض الذي صح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوته له اعني ما هو اعم منه لا نا نقول اسناد
الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض مما يختلف قربا وبعدا باختلاف البعض كثرة وقلة وهذا ظاهر فثبوت
الحكم لغير ما نص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوته لبعضه فيكون ظاهرا فيه لا يحتاج الى تردد ولا الكلام
المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليس بالنصوصية بل بالظهور فيصح ان يستند الى ذلك ثم ان قلنا بان اسناد
الشئ الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ المذكور تجوز اصلا والا كان التجوز
في الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من حيث النسبة فان الظاهر منها في المقام عدم الابتناء على
التاويل المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر منها الاخراج ولا اخراج على التاويل المذكور   والوجه المعتمد
ان المراد بالمستثنى منه ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ المتبادر
عند الاستعمال لغة الاخراج راجع اليه ولا اشكال عليه لانه ان اريد بالتناقض المورد علينا التناقض بحسب ظاهر
مودى الخطاب فالتزامه لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح لا عقلا ولا عرفا وان اريد التناقض بحسب ما هو الظاهر
المقصود من الخطاب حقيقة اعني ما تعلق به القصد بالذات على ما يساعد عليه ظاهر الاستعمال فممنوع لظهور ان
المقصود بالذات انما هو الاسناد الى ما عدا المستثنى والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد تبعا لشمول اللفظ
له وكذلك لا يلزم الكذب فان المدار فيه على عدم مطابقة النسبة المقصودة بالذات على ما يستفاد من الكلام

بعونة المقام اذ كما لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التي يعطيها الكلام ما لم تكن مقصودة والا لكان قولنا ان
اسد يرمي كلاما كاذبا كذلك لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة ما لم تكن مقصودة بالذات والا لكذبت
الكنايات التي لا تطابق معانيها الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب حيث
لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب فان نظير الاستعمال المذكور وجها نزوح عما لا عادل الانكاره وقد يتراءى عليه
بعضهم مع انه يشتمل على نسب جزئية مقصودة غير مطابقة للواقع بناء على ما حققناه في بعض وجوه الكناية من انها
اللفظ المستعمل في الملزوم لينتقل منه الى اللازم فلو انحصر الكذب على نحو ذلك لانحصر المنع فيها وحيث اعتبرنا
ان تكون النسب الغير المطابقة مقصودة بالذات خرجت عنه لان النسب التي تشتمل عليها غير مقصودة لذاتها
بل للانتقال منها الى لوازمها وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها بالنسبة اليه
وقد عرفت ان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما هي بالنسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك
يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا في معنى واحد وهو افادة
النسبة الواقعية والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها الخارجية
من اطلاقها او القرائن المحفوفة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها   لا خلاف في بطلان الاستثناء
المستوعب كما لا خلاف في صحة الاستثناء الى ما دون النصف حتى حكي ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي
ان يفصل في المقام الاول بين ما اذا الحق المستثنى والمستثنى منه هو نحو اكرم كل انسان الا كل انسان
او انحصر افراد المستثنى منه عقلا او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا
وانحصر افراده في افراده اتفاقا نحو لم اكرم كل من يرد الا الفاسق واتفق انه لم يرد الا الفاسق
فيحكم بالمنع في الصورتين الاوليين دون الاخيرة للقطع بجوازه ذلك فيما اذا لم يرد احد فكذا اذا لم يرد غير
الفاسق على اشكال فيما اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما مر في بحث الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه
وفي جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب قولان والاكثر على ما قيل على الجواز ومنع الحنابلة والقاضي
المنع فاعتبر وابقاء الاكثر وربما قيل بجواز المساوي وفصل شاذ بين ما اذا كان المستثنى منه عددا صريحا
كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول بقاء الاكثر دون الثاني والتحقيق

ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به وكلاهما
اذ اصحابنا فانا المعترف عن ان الاستثناء لا يوجب الخروج منها واما من جهة الاداة ولا يجري فيها ايضا لانها
موضوعة لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيستوي فيه اخراج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ
اخراج الاكثر الى حد الاستشباع فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير وهذا
من نصف في مثل قول القائل له علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين وفي مثل قوله له علي الف الا واحدا
وواحدا وهلم الى مائة او مائتين لم يفرق في استبشاع كل من التعبيرين بل ربما كان الثاني عنده اقوى في الاستبشاع
من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثاني فينبغي العكس في الاول فظهر ان مجرد الاستبشاع وقبح التعبير لا
ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء يوجب التجوز في المستثنى منه او في النسبة اتجه
المنع حيث يكون الاستشباع من بلوغ ما تطرق اليه الاستثناء العدد الاكثر المستحق فان قلت اي فرق بين الاستبشاع
على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث ينافي المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع
الثاني ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن الاستعمال
اللفظ طار عليه وفساده لا يقتضي فساد استعمال اللفظ و   قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا
من اتبعك من الغاوين فاستثنى الغاوين وهم الاكثر بالوجدان بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون ولو دون عكس في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فيمتنع استثناء الاكثر واعترض بان الاستثناء منقطع والمراد بعبادي المؤمنين بدليل ان
الاضافة للتشريف فلا اخراج سلمنا لكن لا نم كثرة الغاوين لان العباد يتناول الملائكة والجن ايضا والغاوون
اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز وكذا تخصيص العباد بالمؤمنين ما لم يتعين الحقيقة وكون
الاضافة للتشريف ممنوع لمنافاتها العموم المضاف ودعاويه ما ذكره قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين
حمل العباد في الاية السابقة ايضا عليهم وضعفه ان ارادة الخصوص في احديهما لا ينافي ارادة العموم في الاخرى
مع مساعدة ظاهر اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الايتين في مدلول المفرد بل في تحصيل المقصود انه لا

يختلف

يختلف على التقديرين مع احتمال ان يراد بالعباد في هذه الاية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه عليهم نفي
اقتداره على اجبارهم واجبارهم على المعاصي بحيث يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما في قوله تعالى حكاية عنه
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم وقوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان ويراد
بالسلطان في الاية السابقة التسلط عليهم بالتسويل والوسوسة والاغراء بقاء الضلالة والاختيار ويحمل المراد
بعبادي الا بنو ادم بشهادة سوق الاية عليه مع تصريح المفسرين به واعترض بعض المعاصرين ايضا ان ظاهر
العام اعني عبادي لما كان متناولا لاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد منهم وهم الغاوون وان كثرت افراده
لا يستلزم كون الاصناف الباقية اقل الا ترى انه اذا كان هناك جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء اكثر
من الباقين فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن تصحيحه بما ذكر لان الباقي اكثر عما لو قيل جاء الاصناف
الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر الظرفاء عد قبيحا وهذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف نظاهره
انما يقتضي العموم بحسب الافراد فلا يعم الاصناف من حيث كونها اصنافا وان تناولها من حيث شمولها للافراد
فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظاهر من غير شاهد فلا يعبأ به ولما التمثيل بجاء الاصناف
الا الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية والظرفاء من
حيث كونهم صنفا ليسوا اكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاصناف الا
الظرفاء ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر
واما ما ادعاه من قبح ذلك عند قوله الا زيدا وعمرا الى اخر الظرفاء فانما يسلم منه القبح عند الاستبشاع لا
لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة لا القبح عند المخاطب ما مر ومع ذلك فاللازم لقائله
ان يصحح ذلك لا سيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث ان المخرج ح ايضا صنف من الاصناف و
الباقي اكثر منه اذ لا فرق بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور هنا على وجه
الاجمال وهناك على وجه التفصيل   ما ذكره العضدي من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا
من اطعمته وان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع فيجب المنع عليه ورد بان هذه
العبارة واردة في الحديث القدسي فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا بانه يجوز

ان يكون المعنى لا نفيد على الاطعام الا انا نحكم بنفي على صفة الجوع او اداء الاطعام من غير قال هذا معنى
واضح على من كان له ذوق سليم فلا دلالة فيه على دعويهم ولا يخفى ان هذا التوجيه مما لا يساعد عليه ذوق سليم
لبعده عن سياق الحديث فيلزم منه التزام تخصيص بالاكثر لانا كثيرا ما نامر بدون الاطعام من غير تخلع
ولا يبقون على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه الا واحد وذلك
دليل على صحته ولو لغة لا لزومه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب ما لقا ان الاتفاق غير ثابت
لنقل العضدي عن بعضهم القول بلزوم تمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم
على لزوم الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بلزوم الواحد
نظرا الى ان الاقرار عند عدم ما يفهم منه اشتغال الذمة يعنون النصوص به ولو بلفظ مجازي او
غلط نحو بل الشاهد اصالة البراءة كما لو وقع تسعة فانه لا يحكم عليه بشيء الا بالواحد وان كان الاستعمال
غلطا وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيؤخذ باول الكلام هذا محصل كلامه ويمكن ان
يرد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين
الغائه كالاستثناء المستوعب وكما لو ابدل هذه تسعة او لاه تسعة بحرف اخر من غير مانع او عبر عن المستثنى بلفظ
غلط كما لو ابدل لفظ الا بحرف اخر لغوا وعلى الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القول نظرا الى ان
الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى وليس محل استعمالهما منوطا بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيد
منع من القبول فيه ولم يجزم بان الفرق بين الاستثناء المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه
غلطا في محل المنع فان كون المستوعب لغوا محضا الا ان الاستثناء غلط او لا استعلام الغاء ما قبله حيث
يراد منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان في المثال المذكور فالاستثناء فيه ايضا لغو محض الا
فكلما يؤخذ بمؤدى الثاني من كونه اقرارا بالواحد مع كونه غلطا فليؤخذ ايضا بمؤدى الاول من عدم
اشتغال الذمة بشيء وان كان غلطا فان معنى له علي عشرة الا تسعة انه ليس له علي شيء وان كان استعماله على خلاف القانون
وجريان اصالة البراءة هنا اولى نعم يمكن ان يقال ان محل الكلام المذكور داخل فيه كان اللفظ من جملة
المستعمل لدى الناس على الصحة اجتهادا او تقليدا لتنزيل الكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان كما لو قدم به

من يعرف

من يعرف من مذهب المعصوم انه يجوز ادخال الا على الواحد قطعا او ان منع جوازه فكان ايضا من اهل جاهل في
الاستعمال واما من يعلم من مذهب المنع فلا يعد الالتزام بتمام العشرة مجرد الخصم وجه ماذكره
المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج ولا وضعا نوعيا انما ثبت
بالتتبع في كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا لاخراج الاقل واما
كونه موضوعا لمطلق الاخراج فغير ثابت فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر
في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان الاستعمال اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة
او ادعاء القلة مبالغة في التحقير او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة
فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا وركيكا الا
اذا كان من غير بانه بل لمحاولة لما يفهم من طريق الاستعمال نعم قد يقع ذلك في مقام التجوز نحو التمليح ثم
ايد ذلك بان المستثنى في معرض المشتملة لبيان القلة وان الغالب وقوع الاستثناء والبداء كما في الشايع
في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في القليل وليس ذلك الا للمطابقة لاصل وضع الاستثناء انتهى
هي كلامه ملخصا وجوابه انا قد بينا فيما يوجب التبادر وان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج اي
لكل فرد من افراد الاخراج اجمالا من غير اختصاص له ببعض دون بعض فلا يصغى الى ما ذكر على ان لنا ان
نمنع تعليقه بظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الاستعمال اعم من الحقيقة
انما يسلم حيث يتعدى الحقيقة بتعدد الوضع ولا يبطل المقام منه وقد يستبعد تحقق ذلك في القلة فيه واما ما
من الاستهجان في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملائمته
بين الحكم المدلول عليه باخره من غير نكتة توجب العصر الى ارتكابه ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح او تهكم
او نحو ذلك فيحسن من غير استهجان ثم التبادر الحاصل فيه لتقليه عدد ما استثنى في التركيب من قبل الطبع
دون الوضع كما في التبادر عطف احد المتناسبين على الاخر فانه مستند الى الطبع لان اداة العطف
على ما ينص عليه التحقيق لا تختص وضعا باحد المتناسبين على الاخر ولهذا يجد التبادر العطف في كل
بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض الشايع لبيان قلته في معرض التقاعس

البيان لوجه المنع عليه اولا ومنافاته للوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على المختار فيه اذا
اطلق المستثنى منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق البعض وعلى قياس الكلام
على بقية الوجوه ولهذا اعترف بانه اراد بقوله له على عشرة الا ثلاثة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه
السبعة فتدارك بقوله الا ثلاثة لزم تمام العشرة في وجه قوي لانه عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار
فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتكلم فيذكر وهو بعد غير منقطع عن المحل فيتدارك بالاستثناء ويحكم
للسامع انه كان قاصدا اياه من اول الامر صونا لكلامه عن التدافع فيؤخذ بالظاهر   ان تقتضيه الاصل
عدم جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما ذكرنا لتصحيح الكلام لقيام الدليل عليه فبقي ما عداه
ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرفت مما حققناه في دفع التناقض   انه لو قال له على عشرة دراهم
الا تسعة ولتسعة لعشاد ردهم عد مستهجنا وليس الا لكونه استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه
منع وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع بمجرد الاستهجان فلا نسلم وان اريد اثبات
عدم جوازه استعمالا من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل والتنافر فالدليل المذكور لا
يقتضي ثبوته منع واما القولان الاخيران فمستندهما غير واضح   الاستثناء من النفي يقتضي
الاثبات وبالعكس وخالف الحنفية في المقامين فجعلوا افادة الجملة الحكم للباقي بعد الاستثناء
من غير حكم على المستثنى فجعلوا معناه الاستثناء السكوت والاعلام بعدم التعرض للمستثنى في المستثنى
منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم القول
بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول ويشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل
فكان عليهم ان يخصوا الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما يظهر فيما اذا كان
الاستثناء وتر الاشتغال ان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى
الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه يوجب لحوق ذلك الحكم له حيث لم يقصد فيه فيبنى على انه مقصود
في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هناك ثمرة في بعض الاحكام كما ستنبه عليه في مسئلة التعاقب
قلنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفا اخراج المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة وفيه

وذلك

وذلك يوجب مخالفته له فيها واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل وثانيها
ان المستثنى لو كان في حكم المسكوت لجاز ان يشترك مع المستثنى منه في الحكم نحو جاءني القوم الا زيدا وزيد
وجاءني زيد وفساده معلوم من العرف واللغة وثالثها الاتفاق على ان كلمة التوحيد تفيده ولو كان
مدلول الاستثناء الاعلام بعدم التعرض لحال المستثنى لم تفده وما يقال من انها تفيده بحسب عرف
الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي ص كان يكتفي بها في اسلام قائلها من غير تفتيش عن اطلاعه على عرف
الشرع وبتعيينه له في الاستعمال واستشكل بان نزاع الكفار معه ص لم يكن في اصل الالهية لان منكر
اصل الالهية … وجود صانع … بالنظام على الظاهر وانما كان في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد في
اعترافهم بنفي الالهية عن غيره تعالى يستلزم اعترافهم بالالهية له تعالى مع انه ما كان يكتفي في الاسلام بمجرد الاقرار
ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة فهو يستلزم الاقرار بالالهية ثم قطعا مع انعقاد اجماع علماء العربية
على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بانه تجوز حيث
عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما فتعسف واضح يابى عنه صريح كلماتهم ورام العضدي
التوفيق بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما حاصله ان الجملة تشتمل على نسبة
ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية فان رجع الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده
حيث تقتضي عدم الحكم النفسي فيه وان رجع الى النسبة الخارجية لم يكن له دلالة على نفيها ولا على
اثباتها فيحمل اجماع العربية على المعنى الاول ويجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض
عليه التفتازاني بان النزاع على هذا التوجيه لا يتاتى في الجمل الانشائية التي هي العمدة في المقام اذ ليس
لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما
عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحشي الشيرازي اولا بان هناك ايجابا خاصا وايجابا عاما
واللازم مما ذكر ان يكون زيد في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب الخاص
اعني الايجاب الذي انشائه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بامر اخر فيمكن تحرير نزاعهم في المقام
الثاني فيكون مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان

محكوم عليه عندهم بعدم الايجاب الخاص به او على ما مر ويثبتا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما مر
الاعلام بعدم قصد تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا غيرها بحيلة غيرهم مدلوله رفع الحكم بعد تعلق
الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فان الكلام في الدلالة اللفظية التي هي مقصودة للمتكلم لا
في الدلالة الالتزامية ويثبتا ثانيا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية و
ليس في الجمل الانشائية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث هذا محصل كلامه ونحن نقول اما ورد على
ان الوجه الاول تعسف في كلامهم لعدم مساعدة الاستعمال عليه لا انشاء في قولك اكرم العلماء الا الادباء
واكرم زيدا والثاني يقتضي ان يكون النزاع في كيفية الدلالة لا في اصل الدلالة كما هو المعروف و
الثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظاهر منهم عدم الفرق بين
الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله العضد توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية
تعسف بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي
يقتضي الاثبات وبالعكس انه يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط
كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي ايضا
احتجوا بمثل لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء فيه على الاثبات لدل على ثبوت
العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان استثناء
الطهور عن الصلوة والعلم من الحيوة غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى بان
يكون المعنى لا صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة
بشيء او بوجه الا بطهور ولا علم بشيء او بوجه الا بحيوة فان زعموا ان العبارتين على التقديرين الاول تقتضيان
ما ذكروه فضعفه ظاهر كما اشار اليه التفتازاني وغيره فان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات
الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي صحة الصلوة مع الطهور في الجملة لا مطلقا اذ ليس هنا ما
يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تفيد مع البيان مقام جمل فعلية او اسمية فتقييد مفادها
في العموم وعدمه بمفاد تلك نحو جاء القوم او ما جاء الا المشاة كان قولنا الا المشاة في قوة قولنا ما جاء

المثناة فيدل بظاهره على عموم النفي او الاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان بقي الاحتمالات من خروجه عن
الظاهر واذا قلنا ما جاءني الا العالم دل على مجيء العالم كما لو قلت جاءني العالم لا على مجيء كل فرد منه وكذا
اذا قلت الا العالم اذا قصد الجنسية ولا خفاء في ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا
جاء القوم الا العالم كان الظاهر العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جاءني العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة
من الاثبات كان الظاهر نفي الحكم عن فرد لا بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جاءني رجال الا عالما دل على ان عالما
لم يجئ الا ان كل فرد منه لم يجئ بدليل صحة الاستثناء منه من غير خروج عن الظاهر على ان الحمل على الاثبات الكلي
في المثال المذكور مستقيم بناء على تعلق النفي بالماهية الحقيقية سواء قلنا بانها الصحيح كما هو الصحيح ام الاعم لا
يلزم خلو الكلام عن الفائدة لدلالة على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه وان زعموا انهما تقتضيان
ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان مفادهما ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان العلم
يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فينافي شرطية غيرهما فهو بظاهره متجه والتحقيق
الا ان يحمل الحصر فيه على الحصر الاضافي وهو شائع في الاستعمال وحينئذ يندفع الاشكال
ويبطل الاستدلال واما ما يتوهم من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو شرطية الطهور للصلوة لا انها
تحصل بمجرده فيبنى على اشتراطها لكون الحصر في ذلك اضافيا فلا ينافي ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء لا
يقتضي رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة
المستفادة من الكلام السابق عن مدخولها فان كانت تلك النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء
الا النحاة فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشائه من طلب او غيره بالنسبة اليه وان كانت نسبة خبرية
فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية فرفعها
رفع للنسبة الخارجية لان الحكم على شيء باعتبار كونه وجها للحكم على ذلك الشيء فيكون مفادها
في القسمين ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين   اذا خص العام فصل
اختلفوا في كونه حقيقة او مجازا الى اقوال ثالثها حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون لم كثرة يعسر العلم
بقدرها والا فمجاز رابعها حقيقة ان خص بغير المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والا فمجاز خامسها

حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وعزى ذلك الى القاضي وسادسها حقيقة ان خص بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وحكى القول بعض عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظى متصل او
منفصل وثامنها حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه ونسب الى الرازى والتحقيق عندى ان العام
المخصوص ان كان تخصيصه باستعماله فى الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز سواء كان موضوعا
للعموم ابتداء كالكل وتوابعه او كان موضوعا لما يلزمه العموم ولو بحسب معهود الاستعمال كالنكرة فى
سياق النفى والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان التخصيص باخراج البعض كما فى
الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما فى البدل او بتقييد مدلوله كما فى الوصف او حكمه كما فى الشرط والغاية
بناء على عدد الثلثة المتاخرة من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام فى نحو
ذا حكم كل عالم او العلماء او من دخل داره او ما دام فى نحو اذا اريد بلفظه فى الموارد الا ربما البعض المقابل
للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه الكل فى نوعها نحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او ان كانوا
عدولا الى ان يفسقوا او الى الفساق او العلماء عند لم او من اكرمك باسقاط القيود الا ربعة المتقدمة فهو حقيقة
قلنا فى المقام اذن دعويان لنا على اوليهما ان العام اذا كان العموم بحسب الوضع فاستعماله فى غيره باعتبار استعماله
فى غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وسيأتى لهذا مزيد توضيح فى دفع حجج المنكرين و على الثانية ان العام
على التقادير المذكورة مستعمل فى تمام معناه الاصلى فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات فى الاستثناء
تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوز فيه لانه لم يرد منه غير لفظ العام كما حققناه سابقا وعموم النكرة
المنفية للنفى والمسورة بكل على حسب اطلاقها وتقييدها فى الحقيقة اعتبار العموم فيهما متاخر عن اعتبار
التقييد على تقدير اشتمالها عليه واما التخصيص بالشرط والغاية فهما راجعان فى الحقيقة الى تقييد الحكم
المتعلق بالعام واستلزامه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمحققة قبل الغاية راجع الى تقييد
مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران ان العام كان متناولا للباقى حقيقة قبل التخصيص
والتناول باق بعده لم يتغير وانما طرء عليه تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما تناوله بل التجوز
اما اولا فبالنقض باستعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء كاطلاق الانسان على بعضه فانا نبيانا المذكور

جاد فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبالحل وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله
وحده وهما متغايران فكونه حقيقة فى الاول لا يوجب كونه حقيقة فى الثانى واما منع بعض المعاصرين
كون تناوله للباقى فى ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشئ لان العام ان كان بمجموعه دالا على الكل
دل بالبعض الدلالة على الجزء فالدلالة الثانية تحققها ذاتا وان تغايرتا فى الاعتبار وقد يجاب بان بحث
الدلالات ان كانا افرادا فيه لا الشئ على كل فرد بطريق الحقيقة كما مر فالباقى فيه او نحو ما اما يتحقق فى
كونه لا يتناوله مع غيره او يتناوله لا يخرج عن صفة تناوله لما يتناوله فيدفع بان ذلك كيف لا يخرج صفة تناوله
لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف فى كونه يجب تناوله الغير ايضا او لا يتناوله فاذا كان الثانى حقيقة
على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص
يسبق منه الباقى الى الفهم بحيث لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة فى التبادر بدون القرينة والا فالمعنى
المجازى ايضا يتبادر من المجاز بعد ملاحظة القرينة فتبادر الباقى وارادته منه لا يحتاج الى القرينة
وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج نعم اراد الذى لا يحتاج الى القرينة هو تبادر الباقى وارادته
فى ضمن تبادر الكل وارادته لا تبادره وارادته مطلقا حجة القول بانه مجاز فى الباقى مطلقا وجهان انه لو
كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والتالى باطل بيان الملازمة انه حقيقة فى العموم والباقى مغاير له ضرورة
تغاير البعض للكل فاذا كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة فى معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما
بطلان التالى فلان الكلام فى الالفاظ المختصة بالعموم وضعا انه لو كان حقيقة فيه لكان كل
مجاز حقيقة والتالى متضح البطلان اما الملازمة فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فى الخصوص مع
القرينة وان كان بدونها ظاهرا فى العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازى كذلك قال العضدى
بعد ان ذكر الدليلين وقد يتقى ارادة الاستغراق بافتراق المراد بقول القائل اكرم بنى تميم الطوال عند
الخصم اكرم بنى تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او اختص بعضهم ولذلك يقول
اما القصار منهم فلا تكرمهم ومرجع الضمير الى بنى تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقى بوضع
واستعمال ثان بل الوضع والاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز فانه يعرف

الجواب عن الثاني هذا كلام في الوجهين نظر اما الاول فلان وصف بني تميم بكونهم طوالا يوجب ان يراد بهم خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناعه ووصف الجميع بكونهم طوالا اذ لا كان فيهم من يتصف به واما ما ناول به اتم الصفة فتعسف طاهر نقطع بفساده كل من له مسكة عقل لطل الالفاظ فان وجه تركيب اللفظ يختلف باختلاف طرفي الناديه فيفرق بين قول القائل اكرم طوال بني تميم او اكرم بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال الحبشة فيفي الاول بطريق الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه الصور اتحاد طرقي التادية والمساواة في الاحكام واما الضمير في قوله اما الصغار منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو بطريق الاستخدام ودعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واشتعل الحجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان واما في الثاني فلان لفظ العام اذا كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا نعم يتجه على اصل الجواب انها لا تشفع على الاطلاق انما الاحيث يكون عموم العام وضعيا كالكل وتوابعه مثل الجمع المعرف والموصول فانها لا تختص بالعموم وضعا وانما تفيد معنا عند عدم تعين ما دونه من المراتب فان مدلول الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة باعتبار تعينها ومدلول الموصول الشيء او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها لحيث لا شاهد على التعيين يتعين الحمل على الجميع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف او شبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز فتحقق القول بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر في معنى العموم حقيقة لكون اللفظ متناولا لما لا ينحصر في عدد فحيث يكون الباقي كذلك يكون عاما في الجملة مع كون ذلك معنى العموم بل معناه تناوله لجميع افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة وان لم يتجوز سواء انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى ان هذا منشأه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ يعني كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر لفظ العام لا معنى صيغته المجوزة عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نم ان ذلك معنى العام ايضا لا لغة ولا عرفا والا لكان ذلك مدلول صيغته ايضا بل معناه ما

عرفت تحرز من نصل بين التخصيص بالمستقل وبين التخصيص بالمستقل ان التخصيص بالمستقل في المقيد بالصفة كالرجال المسلمين او بالشرط كاكرم بني تميم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا او التالي يعم باقسامه باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له ويقصد به ذكر جميع ما وضع له اولا بحيث لا يحتمل بعد غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز والفرق تحكم واجيب بان الواو في مسلمون كالالف في ضارب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد دالا اللام في المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لا نه يعد عرفا كلمة واحدة لا ان مسلما للجنس واللام المقيد وفي الاستثناء الاخراج بعد ارادة العموم من اللفظ او شيء من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه مجازا كونها مجازا وفيه نظر لانا لا نريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل ثم تابع فساده في نفسه بشهادة الاستعمال ظاهرا فيخالف لما ذكره في حد المركب من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وهو جوهره بل لعلي الجزء الاخر وكذا نحو ضارب وسكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى وهيئته تدل على الجزء الاخر وان اريد انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على المعنيين لا اللين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لا استقلال لها من حيث اللفظ ففيه ان مدار الكلام ليس على كونهما كلمتين عرفا اذ لا مدخل للهيئة التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين ودالين فان في الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع المستعمل سواء وصف عرفا لكونه كلمة او كلا ومن هنا تبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا ينتقض عكسه بمثل ذلك واما ما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة العموم فلم يثبت ايضا فانه لمقالة الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد تشابهها لان التخصيص بالمستقل من قبيل التقييد في عدم استلزام التجوز واراد بذلك التخصيص لا لعنا استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص اتفقا كلا لا يثبت انهما لشبه كان تحرز في كونهما مستعملين في تمام المعنى وان الزائد عليه من التخصيص والتقييد مراد من لفظ اخر ولا حاجة لنا الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم مما يكون التقييد فيه كالجزء حتى يرد عليه منع كونهما كلمتين عرفا بل الامر

يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقولك اضرب زيدا فانا اضرب مجردا عن القيد موضوع لطلب
مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص بحيث لا يحتمل غيره وهو غير
ما وضع له لفظ اضرب ثم به تقرير النقض واما الحل فبيانه ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بان يراد
غير معناه الموضوع له منه لا بان يكون المراد منه ومن غيره غير معناه الموضوع له فان ذلك لا يوجب صيرورة
اللفظ مجازا والا لكان كل لفظ مجازا اذا تركب مع غيره ولا ريب ان القائل اضرب زيدا لا يريد بقوله اضرب
الا طلب الضرب المطلق وتقييده بزيد لا ينافي ارادة ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المقيد لان
ارادة المقيد تشتمل على ارادة المطلق اذ المراد بالمطلق ذات المطلق لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا
القياس سائر [illegible] والمجموع وانا اذا دان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل التقييد كالشرط [illegible] فكلام المصنف
ظاهر لان لفظ العام اذا اختص بالعموم وضعا كلفظ كل فانا اذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل
عالم الا زيدا واريد بلفظ كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل
اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه يكون مجازا ايضا ولا يخفى
ان مثل هذا الفرض بعيد عن المحاورات وكان كلام المصنف مبني على ما هو الغالب المتداول ثم لا يذهب عليك
ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الفرض صنعة الاخصين عاما حقيقة ينافي ما ذكره في الاستثناء من مصير
الاكثر الى ان المستثنى منه مستعمل فيما عدا المستثنى مجازا اذ لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام وغيره
نعم القاضي مامر في حجية المتصل المتقدم الا ان اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده غير مخصص مستقل
وليس تخصيصها لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث
والحيوان النامي وقد لا تشمل كما في الصفات الاحترازية لكن ذلك يعلم من امر خارج لا من نفس الصفة
فلا يتناولها الدليل ولعل المستدل عمم ذلك في اخراج الغاية والبدل فانهما لا يستلزمان التخصيص
في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا
كانت الصفة اخص من الموصوف وتخصيصه حاصل لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام في الغاية
والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم الاخراج في نفسه بل لخصوصية المادة بدليل ان قولك

اكرم

اكرم العلماء ان تمكنت لا يفيد التخصيص فالفرق تحكم وتتميم الكلام فيه يعرف مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل
في تحرير الدعوى ايضا ولم يتعرض لهما في الاستدلال والوجه في الاخير ما نحكي ان العلة المذكورة في بدوا ما
الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم بحث الفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص بالدليل
اللفظي اذا كان مجازا الى الخروج امر الكلام فيه على حد وما مر بحجة الوادي ان العام مثله اذا تكرر الاحاد
كما نص عليه علماء العربية فكما ان بطلان ارادة البعض عند تكرر الاحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما نحن فيه
وجوابه لا يحتاج الى البيان لمنع تساويهما في جميع الاحكام فان الوضع هنا لا يتعدد بخلاف العام مع البعض
لا يقتضي بخلاف الفرد وضع غيره بخلاف العام اذ المخصص للعام مجمل يسقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا
وانما خصصناه بمورد الاجمال لانه اذا اشتمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا
بعضهم علمائهم دخل المعينا وغير مورد الاجمال في النوع الاول واختلفوا فيما اذا المخصص معلوما في انه
هل يبقى حجة في الباقي اولا الى اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا ورابعها انه ان كان
لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كان حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي انبائه عن الذمي
والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا ومخرجا عن الحرز ولعل
المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط والغاية وبين غيره فانه لا ينبئ في الاول لينبئ عن عدم تقييد الحكم
بالشرط والغاية المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية مجملا في
فيما عداهما وخامسها انه ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه
بين في المراد قبل اخراج الذمي والا فلا كما في اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها
انه حجة في اقل الجمع من الاثنين او الثلاثة على اختلاف القولين دون ما زاد عليه والحق عندي انه حجة
مطلقا كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا ونحا ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه توهم
من العام [illegible] المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لندرة بعد [illegible] القواعد القطعية عليه
فهم اهل العرف من لحوق الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل
داري الا زيدا فقال العبد بعد ذلك لا اكرم زيدا فترك اكرام غيره ايضا ولا ريب ان فهمهم اذا استند

الى اللفظ كان مجازا ايضا فان الصحابة و تابعيهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من غير نكير فيهم وذلك

منهم اجماع على حجيتها وقد يستدل بان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب ولا يخفى ضعفه بعض المعاصرين

بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه

فيخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل به وان اريد به التناول الواقعي

فمخصوص بما يكون تخصيصه بدائيا ولا علم به وان اريد التناول الظاهري فلا يفيد لان استصحاب الظهور والحجية

ان الظهور في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي يضمحل اذ بعيد فلا يتحد الموضوع ليستصحب وقد يستدل

ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له متوقفا على افادته للمخرج والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة

واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان ثابتا على تقدير العكس ايضا كان دورا والا كان ترجيحا بلا مرجح

والاظهر ان يقال ان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هنا ترجيح حقيقة وجوابه انا اريد به توقفه على افادته للمخرج

ما ينافي تناوله للتوقف على سبيل المعية فبطلان الثاني ممنوع وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة

ممنوعة حجة النافي ما مر من ان الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب

مجازات واللفظ صالح لها ولا صارف على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض الفضلاء

ومن هنا يظهر حجة المفصل على المفصل الاول فان المجاز يتعدد انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف

في الاصل السابق الثاني ان تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا وما لا يكون حجة والجواب عن الاول

اما اولا فبانا لا نم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم تساوي المراتب

نظرا الى اشتراكها في كونه حقيقة فيها اما في مثل الجمع المعرف والموصول فلعدم تبين ما عدا الباقي

عن التخصيص فيتعين للارادة واما في مثل الاستثناء فلا فرق بين حقوق الحكم المقصود بالباقي من حقوقه فما

دونه اولا ان ظاهر الاستعمال يقتضي ان يكون المستعمل فيه مرادا اصالة خالفناه في مورد التخصيص لقيام

ارادته فتعين الاخذ بمقتضاه في الباقي واما ثانيا فبان ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها

مجازات له ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي اظهر مما دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المخرج فيتعين

بالترجيح ومن هنا يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايضا فان خروجه عن ظاهر العموم لا يقتضي ان لا يكون له

ظاهر

ظاهر فيه بعد التخصيص واعلم انه قد استشكل في المقام بان تحرير النزاع هنا ان يكون القول بعدم

الحجية مطلقا والدليل المذكور يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي اذ لا يتجه

على من قال بكونه حقيقة فيه ايضا الكلام في التفصيل المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من

الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى

اذ لا نم ان النزاع هنا يقتضي ان يكون القول بعدم الحجية مطلقا اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على

تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة وح فيتفرع على القول بكونه حقيقة في الباقي بخصوصه مباحثها

مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني والنزاع في كونه

حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه

من المراتب الحقيقية او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض

الاوهام لمنافاته الاحتجاج على عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في

ايراده اختلفوا في التمسك بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص فذهب الاكثرون

الى المنع بل نقل الحاجبي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ البحث وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض

الى جواز العمل قبل البحث ثم دعوى بعضهم بان مراد قائله وجوب الاعتقاد بعمومه قبل العمل

وظهور المخصص ثم ان لم يتبين فذاك والا تغير الاعتقاد ثم نسبه الى غباوة قائله وخروجه عن مطارح

العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه في التهذيب مشعر باختياره القول بالعمل من غير استقصاء

المنع في النهاية فكلامه في هذا البحث من التهذيب وان كان ظاهرا في ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث

المعين للمبين نص في المنع مع دعوى الاجماع عليه ومن متأخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث

عن المخصص بل كل دليل يحتمل المعارض ثم اختلف المانعون فذهب الاكثر الى كفاية البحث بتغليب

الظن بعدم المخصص وربما يحصل من فحوى كلامهم هنا انه لو حصل الظن بعدم المخصص قبل الفحص كفى

وهو قوي مع قوة الظن وقال القاضي لا بد من القطع بالكفاية ولا يكفي الظن به والخوض فيما ذهب

اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل

في كل دليل ظني احتمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض
الافاضل الا انهم تداولوا افرادها بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لانا ان علمنا
بوجود المخصص لاكثر العمومات التي بلغت الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة
نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام نصادفه قبل البحث وعدم مصادفة المخصص بعد ادنى تتبع و
ح عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول بالنظر الى الغلبة
المذكورة ولا دليل على حجية تلك العمومات حتى عند عدم البحث مع عدم الوثوق بعمومها لعدم قيام اجماع
ما يعتمد عليه وهذا ظاهر وكذلك الكتاب والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها كما سنشير اليه بعض
اما بعد التتبع الموجب للظن بالعدم فيعتبر العموم عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفيين
عن الشريعة السمحة وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل
العلم بعدم المخصص فيها وهذا الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند
كخبر الواحد او من حيث المتن كالامر والنهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا
منها لم نلتزم بما اداه ما لم نبحث عن المعارض فنظن عدمه وذلك لعلمنا بوجود المعارض المساوي او
الراجح في كثير منها فنحتاج في الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الفحص والتتبع واعلم ان القدر الكافي
من الفحص والتتبع ما يحصل معه الظن او الوثوق بعدم المعارض ويكفي فيه تتبع الابواب التي هي مظان ذكر
ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب المعتمدة وربما يكفي فيه موافقة الاكثر والمعظم وعدم الاشارة
من المتتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك
احتج المجوز دون بحث بانه لو وجب البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة
ايضا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما للتحرز عن الخطاء وهو موجود
في المجاز ايضا والجواب لا نسلم بطلان التالي وما للمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرناه انفا وقد يجاب
بالفرق بين المقامين فان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال اللفظ
على العموم مرجوحا في الظن قبل الفحص فيجب البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق

وما يق

وما يقال ان اكثر اللغات مجازات فمحمول على المبالغة او ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او
مطروح لشهادة الوجدان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص لكثرة وقوعه من غير مخصص يجوز ان
يحصل الظن بعدم الثاني قبل الفحص دون الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا الا انه يصلح
جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع
على عدم وجوب البحث في الثاني دون الاول وان كان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في
نفسه عاما لكنه دليل ظاهري يجب قصره على مورد ولا دليل فيه على خلافه فهو بعيد او هو الفرق بين المقامين
من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة
فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب م ايضا واشكل بان التخصيص لو
كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل المجمل في عدم تعيين شيء من ارادة العموم او الخصوص منه الا بدليل
كما هو شان المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد عدم وجدان المخصص كما لا يكفي في المصير الى
الحقيقة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند القائلين بمساواة احتماله لاحتمال الحقيقة ويمكن
الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة المخصص على تقدير وجوده
فتكافئا فان لم يجد المخصص بقي ظاهر العموم سليما عن المعارض لكن يشكل بانه يشمل الحال بالنسبة الى قرينة
كل مجاز راجح فلا يتم دعوى المساواة واستند بعض المتاخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل
مطلق المعارض بوجوه اخر منها اجماع اصحاب الائمة والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب
في مسئلة تشاجروا فيها الوقف من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل كان يمسك ويتلقى منه
بالقبول ولا ينقل خلافه الينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربعمائة كلها لم تكن موجودة عند
اكثر اصحاب الائمة بل بعضها كما يشهد به التفحص في احوال الرجال لدى الائمة كانوا يعملون بما
عندهم فلو لم يجز ذلك لامرهم بتحصيل الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل
الجميع ومنها اية التثبت حيث تدل بمفهومها على عدم التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض
تثبت فيكون منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث تدل على وجوب الحذر عند انذار الواحد من غير تقييد

بالبحث عن المخصص والمعارض والجواب اما عن الاول فبان ما ذكره غير لابد لعلي اجماعهم على الحكم
لان الغالب في مقام الحجاج سكوت احد المتحاجين وذلك لا يقتضي علمه بحجة مذهب الخصم بل لعدم علمه
بفساده فلا ينافي التوقف على ان اكثر المتاخرين منهم كانوا متخصصين في الاخبار متتبعين في الاثار
ولانواع ذلك متخصصين باهلها بجملتها او باكثرها ولو بحسب موادها فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم
بالتوقف اكتفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيما حفظوه وتذكروه منها فان ذلك كثيرا
ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يبعد دعوى حصول كثير منها ولو حصل من غيرهم مطالبته بذلك احيانا
فلعله في فعله ما يقتضي العادة لو توفروا واما عن الثاني فبان الظاهر من تعويلهم على بعض تلك الاصول
انه كان لوثوقهم بما فيه فان اكثر العمومات بل مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن
حالية او مقالية موجبة لتعيين المعنى المراد منها من غير حاجة الى كثير تتبع ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما
نحن فيه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القرائن والامارات ولتباعد العهد المقتضي لعدم
الوثوق بالمراد وكثرة الوسايط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب بالثقة وغير ذلك
بحيث لا يحصل لنا وثوق بشيء منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم واما عن الثالث
فبعد التسليم دلالة الاية على عدم وجوب التبين والتثبت في خبر العدل لحتى في مثل المقام ان المفهوم
منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا يجب حمله على الصدق وتلقيه بالقبول لا من حيث كونه
مجاز الخبر المعنى من حيث دلالته ولو كانت ظنية او احتمالية وهذا ظاهر في نفسه وفي كونه التعليل المذكور
بعد مع انا كثيرا ما نعول على خبر من لم يثبت عدالته او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما
عن الرابع فبعد المساعدة يشطر تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ و
الكلام في تحققه تجز من اعتبار القطع بعدم المخصص بان القطع مما يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد
من العام ان كان مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه والا
فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم الاطلاع على المخصص
هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم او بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم اذ اريد

عدم حقيقته اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود وانا نهيا (؟) عند عدم ما يوجب القطع بعد
علم وقوف المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري
لفظيا فان من اكتفى بالظن بالعدم اراد به الظن بالعدم واقعا فلا ينافي قول من اعتبر القطع به ظاهرا كيف وقد
عندنا الى حال الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم بالعمل وان الظن بما هو في طريقه اذا تعقب
جملا متعاطفة وصح عوده الى الجميع والى الاخير فلا كلام في جواز عوده الى الاخير وحده والى الجميع فان كان
هناك ما يوجب تعيين الحمل على البعض فلا اشكال والا فالاخير مخصوص به قطعا وهل يختص به او يعمها
الباقي اقوال الاول مذهب الشيخ والشافعية الى انه ظاهر في العود الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد من الجمل اي كل واحد
على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به الجميع من حيث المجموع وزعم بعض المعاصرين ان المراد
كل واحد على البدل لتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراجين او اكثر على البدلية
وكانه يريد ان قصد كل اخراج عن لفظ بدل يعني ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب
والبدلية وان كانت تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية
كما يرشد اليه قوله في نحو اضرب غلماني ما لو احد قال لي لا واحد ان المعنى لاضرب غلماني الا واحدا الى
احد قائلي الا واحدا قال وان شئت الجميع بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستبشع مع انه
لا يستقيم فيما اذا كان المستثنى جمعا معرفا بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد به اخراج واحد
متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما سننبه عليه الثاني مذهب الحنفية الى انه ظاهر في العود الى الاخير وهو مذهب السيد
الى انه مشترك بينهما لفظا فيتوقف في تخصيص الباقي الى قيام قرينة وتوقف بعضهم فلم يدر انه حقيقة في
اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم وان خالفاه في المأخذ حيث ان القائل بالقول
الثاني يقول به لظهور عدم التناول وهؤلاء يقولون به لعدم ظهور التناول كذا ذكره العضدي وغيرهم و
توهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخير وعدم تخصيص غيرها
في ابقاء غيرها على صيغة العموم فانه عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بالاخير يحمل
ما عدا الاخيرة على العموم على ما هو ظاهر اللفظ ويتوقف غيره في الحمل عليه لعدم علمه بالحال اما التصادم الادلة او

او للاستبدال الناشئ من الاشتراك ثم جعل ذلك من الشرع المتفرع على ان العام ورجح كلامه الى حمل الحكم في كلامهم على الحكم بعدم تخصيص ما عدا الاخيرة فقط لا على الحكم بعد تخصيص ما عدا الاخيرة فقط لا على الحكم بعدم تخصيص ما عدا الاخيرة فقط لا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه الى ذلك ما توهمه من ان عدم التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على العموم معللا ذلك على ما يستفاد من كلامه بما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى القول بالاشتراك الهيئة انها حقيقة في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحدة من الجمل والى الاخيرة فقط فيلزم بقاؤه فيما عداها من الجمل ومقتضى القول بالوقف التردد بين الامرين فيكون اللفظ على القولين مرددا بين ان يكون المراد منه العمومات او الخصوصات بناء على ارادة المعنى الاول او العموم في غير الخصوص يعني ما عدا الاخيرة منها بناء على الثاني فيتعين التوقف قال والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره غير الشك في ان العام مخصص ام لا ثم ذكر ان اصالة عدم التخصيص انما يجري في الثاني دون الاول وعلله بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ هنا وقد شك في تعيين المراد منه او هو ليس امرا خارجا عنه فلا يمكن تعيينه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وجعل ذلك نظير العام المخصص بالمجمل ورد به المحقق المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في الحكم المستفاد من الجمل نظرا الى ان اللفظ يدل على العموم والاصل عدم التخصيص والخروج عنه فهو ما يقتضي التخصيص اذ المعتبر ان محل القولين بحثوا في المسألة ثلاثة اللفظ من ظاهر عبارة المحقق احتمال ارادة خلاف الاول وفيه نظر اما اولا فلان دعوى ان نزاعهم في صفة الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها ودعوى ان ظاهرها معلوم الخلاف اما الاول فلانا ان اراد ان الهيئة التركيبية موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه من ان اداة الاستثناء موضوعة للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع لذلك فهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل على الاداة انما هو اخراج واحد ولان في وضع احدهما غنية عن الاخر فيبقى وضعه بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الاداة و

الهيئة

الهيئة موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما يفهم من الاداة كما يفهم سائر المعاني الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولانه مخالف لما اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة وان اراد ان الاداة موضوعة للاخراج والهيئة موضوعة لافادة ربطه بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه المذكور فهو ايضا فاسد لان الحروف على ما تقرر في محله عارف هو ايضا به موضوعة لمعان ابتداء ملحوظة بها حال متعلقاتها فاداة الاستثناء موضوعة على هذا التحقيق للاخراج الملحوظ به حال المستثنى منه باعتباره والمستثنى باعتباره فهو في نفسه معنى رابطي فلا حاجة في ربطه بغيره الى ربط اخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا ويخرج عن كونه معنى حرفيا وان اراد ان المجموع المركب من الاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبي بازاء التخصيص منها او الجملة الاخيرة حيث يعود اليها المخصص منها الجميع ما ادعيه من لزوم التوقف على القولين ناسبه جعله نظير العام المخصص بالمجمل لانه من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص الا ان هذا لا يتم الا على مذهب القائل بوجود وضع تركيبي كما عرفت والا وجه لتنزيل النزاع المعروف في الالفاظ على هذا القول النادر مع ان الثاني فلما عرفت من انه على ما اعترف به انما استفاد ذلك من اقوالهم وادلتهم وهي كما ترى لا اشعار فيها بذلك اصلا ثم ذكر صاحب الحق نفي القول بالاشتراك ما لفظه ولا تعدد في وضع المفردات قطعا لما ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فيدل على ان النزاع ربما يتأتى باعتبار الهيئة ايضا وظاهر انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعيه من ان النزاع هنا باعتبار الهيئة واما ثانيا فلان ما الزم به القائل بالاشتراك والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخيرة على العموم نظرا الى ان عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد لان المخصص اذا تعين افادة التخصيص تعين المصير الى العموم فيسقط القول بجواز التخصيص مطلقا اذ لا يجدي تردد اللفظ بمجرد احتمال قيام الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص لا يوجب الشك في دلالة العام فان ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص ومن هنا يتبين ان ما ادعيه من ان نزاعهم في الهيئة مما لا مدخل له في ذلك وما استدل به من ان ذلك الخ كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ ممنوع

المستثنى ومنه

الشك الى تعيين المدلول فاسد لان الاداة او المستثنى انما وضعت للاخراج وهو معنى بسيط والتعدد
انما هو فيما تعلقت به وسيأتي التنبيه عليه ثم في المقام اقوال اخر منها ما حكي عن ابي الحسين البصري ووافقه
عليه العلامة في التهذيب انه للاخير ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك
بان لا تشارك الجملتان في غرض وان تختلفا نوعا او اسما ولم يكن الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او
حكما او اسما وحكما فالاول نحو اكرم بني تميم والنحاة هم البصريون الا الطوال فان احدهما انشاء والاخر اخبار
وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء او يسري الى مطلق الاختلاف في النوع
كما لو كان احدهما جملة والاخرى شرطية او كان احدهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهي والتمني و
القسم ونحو ذلك والاخرى من نوع اخر وجهان بل لعل الاول ظاهر اقتصار ه عليه وعلى الثاني تخصيص
الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو اكرم بني تميم واستأجر الا الطوال وهذا التمثيل غير
سديد لان الكلام في الجمل المتعاطفة في المفردات فالصواب ان يقول واكرم ربيعة والثالث نحو اكرم
بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال والرابع نحو اكرم بني تميم واستأجر ربيعة الا الطوال ثم اصول الاقسام التي
ذكرها ثلاثة وترتقي بعضها اصول التركيب الى تسعة فكان ينبغي عليه اما تثليث الاقسام او تسبيعها
وتربيعها كما فعله لا وجه له وكان للجميع وذلك بان لم يظهر منه الاضراب اما بان يكون الاسم الثاني
ضمير الاول سواء اتحدا نوعا وحكما او اختلفا نحو اكرم بني تميم استأجرهم او وهم طوال الا الطوال او بان
تشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم واخلعهم او هم مقربون الا الطوال وجعل منه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا حيث اشتركا في الغرض وهو الاهانة
والانتقام والثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما ونوعا والثاني ما اختاره الحاجبي وهو انه ان ظهر الانقطاع
فللاخير وان ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف فالاقسام ثلاثة وهذا راجع الى القول بالتوقف لان
الاتصال والانفصال قرينة على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيد لان المتوقف يتوقف على تقدير ظهور
الاتصال بل الانفصال ايضا كما هو ظاهر كلامه وهذا القائل لا يتوقف فيه وتنزيل الاتصال والانفصال
في كلامه على القرينة ان يكون تفصيلا في غير محل النزاع وهو خلاف الظاهر مع ان حمل التوقف في كلامه

على التوقف في المراد دون الوضع محتمل فلا وجه لترجيح الاول والثالث ما ذهب اليه في الحاشية من انه
صالح للعود الى الجميع والى الاخير وما بينهما وكان حقيقة فيه من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينها
لفظا كما يذهب اليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام للخصوصيات الاخراج وقد توهم المعاصر المذكور
في كلامه حيث زعم انه يذهب الى القول بالاشتراك المعنوي معللا بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج
وان استعماله في كل فرد من الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير
متناهية والعجب انه نسب ذلك اليه وقد نقل منه بعد ذلك تصريحه بان ادوات الاستثناء موضوعة
بالوضع العام للخصوصيات الاخراج وكانه ناول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية والصنفية كالاخراج عن
الاخير والاخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه من الخروج عن ظاهر كلامه ومخالفته للشواهد الموجودة كما ستنبه
عليه فيه مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخراج كما هو ظاهر كلامه بل لمطلق الاخراج على
ذلك لا يصح اطلاق الحقيقة ليكون استعماله في كل فرد من الاخراج اللهم الا ان يراد بالفرد احد تلك
الانواع او يعتبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ويمكن ان يتعسف بحمل الاشتراك المعنوي في كلامه
على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوع لمطلق الاخراج بمعنى كونه
موضوعا للخصوصيات مطلق الاخراج او لمطلق خصوصيات الاخراج على تقدير حذف الجميع تلك
الخصوصيات فيكون في مقابلة القول بانه لبعضها وربما يرشد الى ذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مختار
صاحب المعالم ومختاره من انه يقول بان الواضع تصور معنى الاخراج من متعدد بعنوان العموم ووضع
ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل العام المخصوص ما صدق على الاخراج من المتعدد
المأول بالواحد ومن متعدد واحد من المتعدد او من الاخير فقط وكل الخصوصيات الموضوع بازائها
تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا كلامه والرابع ما ذهب اليه المعاصر المذكور وهو ان اداة
الاستثناء موضوعة بالوضع العام للخصوصيات الاخراج عن متعدد واحد اي مدلول واحد مشتمل على عدة
اجزاء او جزئيات وجعل ارجاعها الى متعدد مجازا التنزيله منزلة متعدد واحد كهذه الافعال والجماعات
والتحقيق عندي ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام للخصوصيات الاخراج مطلقا من غير فرق بين

ان يكون المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة على الثاني الى تاويل بل نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك
لفظا وهذا راجع الى ما اختاره في المعالم على ما نحرر كلامه لنا ان المتبادر من اداة الاستثناء انما هو
اخراج ما بعدها عما قبلها واحدا كان او كثيرا فانا اذا راجعنا وجداننا قطعنا النظر عن القراين وجدنا
نسبة عود الاستثناء المتعقب للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخير بحيث يتبادر كل واحد منهما
من غير فرق وذلك اثر كونه موضوعا بالوضع العام لكل واحد من تلك الخصوصيات ولهذا اذا سمعنا قول
القائل اكرم العلماء واعط الفقراء وجالس الشعراء الظرفاء الا الفساق منهم اذا لم يكن عهد ولا قرينة
اذا اجتمعت فيه تلك الصفات ترددنا اولا في عوده الى الجميع والى البعض فان معنى عوده الى الاخير
نظرا الى الشواهد الخارجية كقربه واصالة ابقاء ما عداها على العموم وايضا كلمة الا وما عداها حكمها تقوم مقام
جملة استثنى فاذا جاز عود قولنا فيهم استثني منهم الفساق او الفاسق او زيد الى كل واحد والى الاخير من
غير تجوز جاز ذلك فيما هو بمنزلته نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد بها
فردان كما لو قيل فيهم الا رجلا اذا كانت لافراد تحت الفئة وكلا الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على
ان معانيها معان حرفية والا فهي في حكم الحروف من حيث تضمنها النسبة ولو باعتبار الهيئة التركيبية وكذلك
اسماء الاستثناء فانها متضمنة للنسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة وسيأتي توضيح ذلك ثم ان
صاحب لم اورد في تقريب مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها ونحن نذكر كلامه ملخصا مع التنبيه على مواضع الاختلال
ولخص المواضع الاجمال فنقول لحصول كلامه في المقدمة ان الوضع لغة المعنى الملحوظ في الوضع بنفسه والموضوع له
لغة المعنى الذي عين اللفظ بازائه قد يكونان عامين وعد منه المشتقات فيشكل هذا على اصطلاح المعروف
بينهم من ان المشتق يشتمل على مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بمدلول
المبدأ الذي طرت عليه فوضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها المفهوم الذات المتصفة
بمدلول المبدأ ووضعت بازاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئي الاضافي
بقرينة كونه ماخوذا بالقياس الى الوضع العام فيتناول الجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والكلي الاخص
كما في الموصولات فانها موضوعة بالوضع العام لخصوص ما تعين منه بالصلة من الشيء المذكر او العاقل

وضع موضوع له

او غير ذلك

او غير ذلك فلوحظ مطلق الشيء المذكر او العاقل مثلا ووضع الموصول بازاء خصوصياتها ما تعين منه
بالصلة وكذلك المشتق ولا سبيل الى جعل الموضوع له ذاتي كلية قام بها جنس المبدأ فيكون كل من الوضع
والموضوع له عاما ويكون التقييد بخصوصية كل مبدأ مفهوما من انضمام الهيئة الى المادة كما في الطائر الولود
على ما توهم بعض المعاصرين لان المفهوم من الهيئة ليس الا الذات المقيدة بمبدأ مخصوص مع ان ما ذكر يشكل
على اثبات الهيئة في الوضع لا حاجة اليها في افادة المقصود من المشتق ويكون لغوا ثم بعد دعوى عموم الوضع
والموضوع له على ما تراه من انها وضعت بوضع واحد بازاء معانيها او تعدد في وضع المادة والهيئة
اما على القول بانها موضوعة بازاء معنى بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدأ بها كما يراه بعض
المحققين فلانه لا خصوصية تعدد الوضع واما على القول بانها موضوعة بازاء معنى مركب من عدة امور جميعها
قولنا ذات او شيء له المبدأ كما هو المعروف بين القوم وعلماء العربية فلما نبهنا عليه سابقا في اول الكتاب
وكذا لو قيل بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الخاصة الملحوظة
اجمالا بواسطة ملاحظة الهيئة الكلية لا انحلال الوضع الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات
فيكون الوضع بالقياس الى كل موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال و
يكون الموضوع له ايضا عاما لوضعه بازائه ويضعفه مضافا الى ما مر عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع
لخصوصيات الهيئات الا ان يدعى انه لا يفهم لوضعها للذات المقيدة بمدلول ما طرت عليه وهو ممنوع والا لكان
وضع الحروف باسرها كلية ولا يتوهم ان الموضوع له على هذا التقدير خاص لما لاحظ الواضع في الوضع
امرا كليا ووضع المشتقات الخاصة او الهيئات الخاصة بازاء خصوصياتها ثم اذ يعتبر في ذلك وحدة الموضوع
ما الغرض هنا تعدده فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذات او شيء له المبدأ او من قام به
المبدأ يتضمن المشتق لنسبة تقييدية مفادها ربط الذات بالمبدأ ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات او
مبدأ وح فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف
كالافعال واسماء الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت انما المعنى الحرفي في مدلول اللفظ
انما يقتضي خصوص الموضوع له خاصا اذا الوجوب تعدد في معنى اللفظ كما في اسماء الاشارة ونظايرها

واما اذا لم يوجب ذلك بل بقى المعنى على وحدته فلا وينبغى ان ينزل ما قررناه فى ذلك سابقا على ما
حققناه هنا ليعلم ان الموضوع فى المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصى وكذا لو قلنا بان الموضوع
كل صيغة خاصة او هيئة خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها فى وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا
بانه لاحظها او توصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعى وهذا ظاهر ثم قال وقد يكون الوضع
عاما والموضوع له خاصا وعد منه الجملة كاسماء الاشارة والموصولات وقد انضح وجه جعلها قال
من هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياتها
وهذا البيان صالح للحمل على ما حققناه سابقا فى الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظة حالا
متعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم ان يكون الوضع بازاء مصاديق خصوصيات معانيها قال وفى
معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان وما كان فى معناها بناء على ما يراه المحققون
من انها موضوعة للربط الزمانى واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثى
بدليل عدهم اياها من باب الفعل وتعريفهم له بما دل على معنى فى نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق
لا يستقل بالدلالة على الحدث فحكمها حكم بقية الافعال نعم عد بعضهم من الافعال المنسلخة عن
الحدث يرجع محصله الى الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخر عليه ثم على الوجه الاول لا ينقض عموم
ما ذكره فى المشتقات من انها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة اذ لا يبعد من تخصيصها بغير المأخوذ
من المصادر الناقصة قال واما الافعال الناقصة فوضعها باعتبار النسبة عام والموضوع له خاص
ولم يصرح بالثانى تعويلا على ظهوره كلامه من مساق وهو من حيث الحدث خاص واما الامر فيه الى الوضع
وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول ان الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام وهذا ظاهر
يمكن التعسف بتنزيله على ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اى النسبة الاسنادية باعتبار
ما يدل عليها وهى هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة الواضع فى وضعها مفهوم النسبة الاسنادية
ومن حيث الحدث يعنى ما وضع بازائه الهيئة من حيث اعتبار الخصوصية الحدثية خاص لوضعه اياها بازاء
النسب الخاصة بكل حدث حدث على ما يدل عليه وهى المادة وان كان له خصوصية اخرى ايضا باعتبار خصوصية

ما

ما ينسب اليه الحدث ولا يخفى بعده ثم قال اذا تمهد هذا فلنا ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع
العام لخصوصيات الاخراج هذا التفريع مما طرب بكلامه اولا وسيلحق ما يؤكده فايرغ فى بعض عبايره مما
يدل بظاهره على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع وستنبه عليه قال اما الحروف
فظ واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع للاضافة اليها عام يريد به العموم
الخاص بحيث ما يكون الموضوع له فيه خاصا لينطبق دليله على دعويه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط
بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها لا تقتضى الاخراج فالوجه ان افعال الاستثناء موضوعة عموم
بالوضع لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظاهر في افعال
الغير المتصرفة فواضح واما على تقدير التعدد فلان ذلك لازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة
الى المادة يوجب تخصيص المادة بالاخراج الخاص وان كانت المادة فى نفسها موضوعة لمطلق الاخراج كما
فى ليس ولا يطلق ما هو معتبر فى تحقق الاخراج كما فى لا يكون هذا اذا التزمنا بان هيئات هذه الافعال
موضوعة الى منصوبا بها غير المستثنى ايضا والا فالكلام المذكور يجرى بالنسبة الى هيئاتها التامة
من التركيب قال واما الاسم ويريد به مثل غير فلانه من قبيل المشتق قيل يعنى به المغاير والوضع فيه عام كما عرفت
وهذا بظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضى ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما فلا يتم التقريب
ان يقرب به بالمشتق الهيئة الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبنى على ما هو المعروف من
انها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة او يريد به الفعل بحكم على ما اخترناه او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف
وكيف كان فالوجه فى عموم الوضع فيها وخصوص الموضوع له انها تتضمن النسبة التى بها يتحقق الاخراج وفى
الجملة ان النسبة الاخراجية حرفية ولهذا كانت كلمة للاضافة على ما مر الاشارة اليه فى صدر الكتاب
فيكون وضعها وضع الافعال او الاسماء المتضمنة لمعانى الحروف قال ثم فرعنا فكان نحو الاستثناء الى
كل واحد يقتضى صلاحية المستثنى لذلك ذلك بان يكون مدلوله امرا يتعلق به فى مدلول كل واحد
من الامور المستثنى منها فان الاخراج فرع الدخول وهو يحصل بامور منها كون المستثنى موضوعا
وضع الاداة اعنى الوضع العام والظاهر انه يريد بذلك ما بيناه ولعموم الموضوع له خصوصه تقريبه تم كلم

بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقات موضوعة بالوضع العام لما علمت ان مدلولاتها
موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى للرجوع الى كل واحد ظاهر لا سترة به نعم ينبغي ان يقيد
الثاني بما لا يكون موضوعا للجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض ومع ذلك في المعنيين يريد من الاستثناء
كان حقيقة فيه واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة فان اراد ان المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة
يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به اولا في اداة الاستثناء ولان الموضوع له
اذا كان معانيا فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لتعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن محل فرضه
نعم لو اطلق [illegible] ونحوه احتيج في افادته الى ضميمة يدل عليه لكنه ليس من جهة افادة معنى الموضوع بالوضع
العام بل معنى اخر لا يدل عليه ثم فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من جهتين الاولى اتحاد الوضع فيه
بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني ان القرينة في المشترك فانما الوضع غير متعدد الثاني بان القرينة
في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة لحصولها بخلاف العام بالاوضاع عند عدم القرينة ايضا
وقد سبق ما يتعلق بذلك في اوائل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على
شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون
البعض لاستواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول البعض في الذهن لا بجعل الوضع والقرينة لخصوصه
في الذهن وما نسبناه اليه لا يتعين او مقارنته لتذكر السامع له فان من الواضح انه لو سمع لفظا من وراء الجدار
جاز ان ينتقل الى جملة من معانيه ويجوز ان يكون اللافظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا
ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعم المنقول والمرتجل حيث يكون صالحا
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع بمعنى اخر او الى الاخيرة باعتبار اخر وانما سمي رجوعه الى غيرها رجوعا الى
الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع يتحقق رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار اخر باعتبار كونه مستعملا في كل من المعنيين
اما المعاني فانه متغاير الاعتبار مستعمل في احدهما وذلك كما اذا [illegible] الا زيدا مع تحقق
مسمى بزيد في كل من الفريقين فيمكن الحكم بصحة استعماله المذكور وصلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع
والجواز مجازا او حقيقة مع الظهور وعدمه او على التفصيل المقرر في محله وقرينته استعمال الاسم الا في

في زيد بن

في زيد بن المثال اليه على الوجه المذكور وشمل الكلام بما اذا كان المستثنى صالحا للرجوع الى الاخيرة
باعتبار معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما
باعتبار مجازيين او معان معتبرة في الاستعمال لا حقيقية ولا مجازية او ما تغير من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء
واقرأ هذه الكلمات الا زيدا اذا فرض وجود رجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في تلك الكلمات
ولا فرق في هذه الصورة بين ان يتحد كل من المعنيين او يتعدد او يتحد البعض ويتعدد الاخر او كان باعتبارهما
معناه متحدا كان او متعددا حقيقيا كان او غيره صالحا للرجوع الى الاخيرة والى الجميع كاكرم العلماء واعط
الفقراء الا زيدا اذا قصد دخوله زيد في العلماء في الفقراء وجب ان يدل على الاستعمال المذكور قرينة فلا بد من
اعتبار ذكرها مستقلة لجواز ارادة الى بدل على معنى واحد لا الرجوع الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث الا ان في
المقصود بيان وجوها لصلاحيته لمحل الخاص الى الاعتبار المذكور ونعم المعاصر المذكور في تحرير محل
النزاع الثاني ان يريد ان يجعل اخر المستثنى لصحة الى كل واحد يكون الاشتراك بين معنيين صالح من جهة احدهما للرجوع
الى الاخيرة ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا الفارس اذا فرض كون شخص
من بني اسد مسمى فارسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع بالاعتبار الثاني
ويختص بالاخيرة بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن
محل النزاع اذ الكلام فيما يكون المستثنى صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة
المذكورة اولا لاحتمال الارادة المعنى العلمي منه فهو لا يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعين ارادة المعنى الاخر لا
يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية واجيب بان هذا الاعتراض مما لا ورود له
علينا على ما وجهنا به كلامه وهو ظاهر مع ان ما ذكره من منع الصلاحية لا على الوجه اذ يكفي فيها صلوحه
لارادة المعنى الغير العلمي منه فان المراد بالصلاحية من غير الاخيرة ايضا ليس الا ثبوتها على دليل يدل على
تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض ثم قال ومثل ان يقال اكرم بني تميم واضف بني خالد والعن بني
اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من الطوائف ووجود شخص مسمى بزيد في بني
اسد كان اقرب من المثال المذكور لكنه خارج عن البحث لعدم صلوح اللفظ لكل من المعنيين على الاجتماع بل على

البدل والاقل من اعتبار عدم صلوح المستثنى للجميع وللاخير صلوحه لهما باعتبار المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد اللفظ
انتهى ملخصا ووجه اقربيته من المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار عدم الاشتراك في الصلاحية كيف و
صلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه الحقيقي صالح
للرجوع الى الاخيرة خاصة والى الجميع ثم قال الحلبي ثم وقد اعترض بهذا بعض الناس في تخصيص وضع اداة الاستثناء
بطلان القول بالاشتراك مسلم اي سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من كلامه وتوهم
بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق فيه لمدخول البطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي بقرينة غالبا في التعليل
الآتي لا سلبا كليا ولا يخفى ضعفه لنا فانه لما ذكره سابقا من ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع
العام لخصوصيات الاخراج والآن ترك العبارة على الوجه الآتي وسيأتي ما فيه قال فانه لا تعدد في وضع
المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين بل ان الاداة
ليست موضوعة للاخراج والهيئة لافادة تعلقه بكل من الامرين على سبيل الاشتراك وقد مر هنا بيان الدليل
على امتناعه في البعض واعترض عليه المعاصر المذكور بان القائل بالاشتراك انما يقول بعدم تعيين الرجوع
الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من المستثنى وبينهما بون بعيد
وهذا كما ترى مبني على ادخاله الاشتراك في كلامه فقد انتهض هذا الى ما ذكره اخيرا في صلوح المستثنى مخصص
ظاهر بل التحقيق انه راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى
في البين استطرادا وتبعا ثم اعترض على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام المقصود حين الوضع شاملا للخصوصيات
المذكورة ودعوى تحقق الوضع لافراد مطلق الاخراج او الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع
انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل
ولا دليل عليه والوضع للهيئة يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة واجاب بما حاصله ان الواضع
انما وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يجب نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه قال فالاطلاق ايضا قد
يحتاج الى الدليل فيما ذكر مضاد ثبوت لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فانا نتكلم على
التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه انا قد بينا

عموم

عموم الوضع بموجب التبادر ولا يصغى الى المنع المذكور واما السؤال الذي اورده على نفسه ففيه
من وجهين اما اولا فلان التمسك باصالة عدم اعتبار القيد في الوضع على اثبات عموم ليس بشيء
لانه مدفوع باصالة عدم تخفيف الوضع في محل القيد الظاهر وان كلاهما حادث مسبوق بالعدم فتعارضا
نعم يمكن ان يتمسك عليه بظاهر الاستعمال ويخرج ذلك الاصل بانه لو كان مبنيا ضعيفا في القول به واما
ثانيا فلان قوله والوضع للهيئة يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة خارج عن محل البحث
لما نصوره في كلام المستدل والمعترض من ان الموضوع له نفس الافراد والخصوصيات دون الهيئة
واما ما اجاب به عن السؤال المذكور ففيه ان لا مرتضى انه يزعم ان عود الاستثناء الى الجميع يوجب استعمال
الاستثناء في اكثر من معنى واحد وقريب من ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلا من
الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع وحداني على حد سائر الحقائق والمجازات فلا يجوز ارادة فردين
من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة المفردة فردين من الهيئة ولو على البدلية فلو فرض ارادة الارجاع
الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متعدد متنوع من الجمل السابقة كهيئة الافعال والجملات الرجيع اليه
وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد مر ما فيه في تحقيق محل النزاع ما يؤكد ذلك ولا يخفى ما فيه لان
من يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اخراجين مثلا او على البدلية بل في معنى
واحد وهو اخراج متعلق بالجميع كما مر الا ترى انك اذا ذكرت جملا ثم قلت استثني منها او من بعضها
كذا لم يكن لفظ استثني مستعملا في التعدد الا في معنى واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او
بعضا فكذا اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعملة في التقديرين في معنى واحد وان تعدد
متعلقه على احد التقديرين فان ذلك لا ينافي اتحاد المعنى ثم ما ذكر من ان الاطلاق فيه يحتاج الى دليل
انما يتجه حيث نشك في ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مطلقا او مقيدا بالوحدة فان الثابت حينئذ امر
مردد بين امرين لا يصار الى احدهما الا بالدليل واما اذا علم بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار
ضميمة كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره في المشترك فقبول الاطلاق لا حاجة له الى دليل
وهو واضح احتج القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد

حيث يقوم الجميع بحرف الجمع منزلة الجمع بلفظ الجمع فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة ولا ريب
ان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذا ما هو بمنزلته فلا فرق بين قولنا اضرب
الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
الا من تاب فكما ان المفردات الواقعة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء فيها
الى الكل اتفاقا كانت الجمل المتعاطفة صارت بالعطف بمنزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء فيها الى الكل
ايضا والجواب اما اولا فبان ذلك قياس في اللغة وقد عرفت بطلانه سابقا واما ثانيا فبانا لقائل
وهو ان لا نزاع بين المثل في صحة الاداة بلفظ الجمع فيمتنع الترجيح بالنظر الى اللفظ بخلاف صورة
العطف و انه الاستثناء بالمشيئة اذا تعقب جملا كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت
ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع بالاتفاق فكذا غيره واجاب عنه العضدي بان هذا شرط الاستثناء وهو خارج
عن محل النزاع ولو اريد الحاقه به بجامع كونه تخصيصا متصلا مثله كان قياسا في اللغة وقد ابطلناه سلمنا
لكن الشرط متقدم ولو تقديرا بخلاف الاستثناء سلمنا لكنه يعود الى الجميع بقرينة اليمين عليها حيث تقتضي
اتصال الجمل فلا تقتضي العود الى البعض فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد يتعقب على الثاني بان الشرط
بما تقدم تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة تقدم عليها فقط فلا يصلح نافيا فهذا كلامه ملخصا
ولا يخفى عليك ان الوجوه المذكورة كلها ساقطة في مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فلم
ان يدفع ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت الا ان يشاء الله تعالى كما هو احدى العبارتين في
تادية الاستثناء بالمشيئة على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء الله ربنا شيئا خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله الا ما شاء وعلق على بعض التفاسير وجد فيه ايضا ستجدني
ان شاء الله من الصالحين وانا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك وصاحب لم يعد انه منفي انه في المنع
من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطا ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضي كما تقول
ان شاء الله قال وانما دخلت المشيئة في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا
لغير ذلك ثم جعل الاحتجاج فارقا بين تعقب المشيئة حيث عاد الى الجميع وبين تعقب غيره حيث يحتمل فيه ذلك

ويحتمل

ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما يترتب على تقدير قصد
الاستثناء والتعليق والقوم من الا بد الامرين بانتفاء ذلك فالمنع منه في غير محله ومنه قد يدعى العلامة وغيره
ليستدل على تاويلها ان فيه كالمنقول لغة اذا الحج والزنا ونحوه فيقوم ثم ما ذكره من ان الاحتجاج هو الفارق
بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره بعدم اصالة عدم النقل بل التحقيق ان
يجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المشيئة اما الامتثال او خوف الفوات
والحنث بان يتركه كما يدل عليه ظاهر حكاية تشريعها لبلوى الحجاب الخبر وهو مطرد في الجميع حتى انه لو اشتبه في البعض
ينقلب الموضوع ولا اجماع المدعى على خلافه ممنوع ومنها انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية القذف
لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لعد مستهجنا ركيكا
وليس ذلك الا لعود الاخير الى الجميع فيكون الباقي تكرارا محضا والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا
انما هو لكونه تطويلا مع امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها انه صالح
للعود الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولوية البعض تحكم والجواب المنع من
عدم اولوية البعض فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا له على ما عداه انه لو قال لزيد علي خمسة وخمسة
الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز والجواب انه خارج عن محل
النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات وفي الرجوع الى كل واحد لا الى المجموع مع ان قرينة الرجوع
الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط فلا يقتضي الثبوت عند عدمها
على انه ان اريد تخصيص رجاعه بالجميع وضعا كما هو قضية سابقه فلزوم الاشتراك او المجاز على تقدير
ظاهر جلي لانها تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخيرة ايضا اتفاقا ومنها ان لو قصر الكلام كالشرط والا
يجب الحاق ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء
التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقتضي صحة اللحوق لا تحقق اللحوق وكلام فيه وحجة من خصه
بالاخيرة وجوه انه الاستثناء خلاف الاصل لدلالته على مخالفة الحكم الاول وتركنا العمل به
في الاخيرة دفعا للمعذورية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تعيين الاخيرة

فلقرينها ولانه لا قائل بعوده الى غير ما علم لقائل بعدم عوده الى الجميع فلان قيل انا نريد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه يوجب التجوز في لفظ العام وهو خلاف الاصل فلو جر لكن لا نسلم التعليل بمخالفة الحكم للاصل (ولا)
اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد
بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء مجازا اذ لا يتعدد الحكم على هذه التقادير حتى يتحقق المخالفة ثم التمسك
في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية هل يدفعان الخروج عن اصالة الحقيقة
الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع الهذرية بمجرده سببا للخروج عن الاصل
والاصح الاستثناء وان انفصل عنه في النطق ليتعلق بما اراد ان يبين الظاهر للتكلم باللفظ العام
ارادة العموم منه بالاستثناء بخلاف هذا الاصل فيخرج للاتفاق على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ (حتى)
يتحقق الفراغ وينفي احتمال ارادة غيره ولولا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو في الاخيرة حال التشاغل (غل)
منافيا لم وجب رده ولا يجدي دفع محذور الهذرية قلنا يمكن توجيه التعليل بمخالفة الحكم للاصل (ولا)
على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع التناقض المورد في الاستثناء الا انه لا ينفع المستدل لحيث
لا يقول به او يجعل مخالفة الحكم الذي يحمل عليه الكلام اولا اي عند عدم قرينة الاستثناء فيرجع الى اصالة
الحقيقة ايضا بقرينها ثم التمسك بتخصيص العام بدفع محذور الهذرية راجع الى بيان وجه كون
الاستثناء مفيدا للتخصيص وقيام قرينة عليه فلا يرد عليه ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز (عند)
قيام القرينة مما لا ريب في جوازه وايضا لا يلزم من اعتبار قرينة صورة الاتصال اعتبار قرينة
صورة الانفصال فانه انما يحتاج الى دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات لمخالفة ما لم يؤد الى
ارتكاب هذر آخر كاختلال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا اذا كان المقتضي للتخصيص جملة مستقلة
وكان الحكم انشاء وان انفصل عنه في النطق وانما نسع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان
الاستعمال المخالف للوضع ثم لا نسلم عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام
فان نجد من الوجدان قاضيا بخلافه وجواز اللحوق واعتباره لا ينافي الظهور كما لا يخفى ولولا ذلك

لما انحصر التعويل على كلام من قاله معارض بتعرض الكلام حال التشاغل به لعدان ان يلحق السكوت
عليه انما كان صالحا للحوق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء
الى ما عدا الاخيرة من الجمل دون القرينة نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نعاشره لكن ان (ن)
ذلك من اختصاصه بها بحسب الوضع كما هو المدعى لا يقال اصالة بقاء ما عدا الاخيرة على العموم معا(رضة)
باصالة عدم التجوز والحكم لرجحان العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان
فلا التمسك باحدهما لانا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيترجح على اصالة البراءة و
اصالة العدم وغيرهما مما يعد من الاصول العقلية الظاهرية ومقتضاه ان تلك الاصول بعد تقبض تلك الادلة (الادلة)
التي افادتها انما تنهض حجة حيث لا دليل على خلافها وظاهر اللفظ دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان
الاصل الثاني مستفادا ايضا من دليل لفظي غير مقيد بصورة عدم الدليل حصل التعارض ولا بد
من مطالبة المرجح   لو جاز تعلق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعلقه بها جاز تعلق المتعلق
بغيره والتالي باطل بيان الملازمة انه بعد تعلقه بالاخيرة مستقل فلو علق بغيرها ايضا كان تعليقا (للمستعمل)
وهو المراد بالتالي واما بطلانه فلان المقتضي للمتعلق انما هو عدم الاستقلال اذا المستقل لا يتعلق
بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل جوازا كما في المقام حيث يجوز
تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء يحتمل العود الى الجميع والى
الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ (تعلقه)
بالكل تعلق دفعي ولعدم على التدريج كما يشعر به كلام المستدل   ان من خص العام ان يحمل على عموم
ما لم يتم خصوصه لئلا يؤدي الى ارتكاب خلاف الاصل في تخصيصنا الاخيرة لم يثبت خصوصه فتحوجنا الى ارتكاب
التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا تعميم التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا تعميم التخصيص اليه وهذا (الدليل)
قريب من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير والجواب عنه الجواب عنه   اذا عاد الاستثناء
الى كل جملة فان قدر معها لزم مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
وهو باطل لنص سيبويه عليه وقولهم لا يجوز اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب انا (نختار)

عدم الاتحاد ولانه لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل
في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه اداة الاستثناء كما ذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها مناب
استثنى وقيام معناه بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى كما ان العامل في المنادى هو اداة النداء
لنيابتها مقام انادى سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا نجد فيه ما
يقتضي المنع وقول سيبويه بالمنع معارض بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو
في باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع ذهابه الى ان العامل في الصفة هو
العامل في الموصوف فان قضية كلامه هنا الجواز لورود العاملين على معمول واحد وقد نقل هذا
المذهب بعض المحققين مستشهدا عليه باخبارهم عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض
حيث انهما ضمير واحد بالاشتراك وذلك لعدم جواز خلو كل منهما عن الضمير بالاتفاق واعتباره في كل
واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين او في احدهما
فيلزم في استقلال ما فيه الضمير بالخبرية واتصافهما عن الخالي وهو خلاف الغرض وفيه نظر لانا نختار
القسم الاول ونمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما ان يكون ماخوذا
بشرط ان لا يكون ممتزجا بالاخر وهذا يوجب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصحح الجمع بين
المتضادين وهذا ظاهر واما ان يكون ماخوذا لا بشرط فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا
تناقض بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتيج الى ضم الاخر اليه
قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهم ان ذلك من باب توارد المؤثرين على امر واحد ضعيف لان
العوامل النحوية علامات لا حقيقية بل دلالات ومعرفات لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين كان
قوله الا اثنين راجعا الى الاخير دون ما تقدم اتفاقا فكذا في غيره والجواب عنه اما اولا فبانه خارج
عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة المتعاطفة وليس هناك جملة ولا عطف واما ثانيا فبان عدم
جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب الاول او دفع محذور اللغو والهذر
بناء على مذهب المصنف لحيث يكون مفاد الكلام عند اعتبار عوده الى الجميع هو مفاده السابق عليه فان

اخراج

اخراج الاثنين من الاربعة والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول ولو سلم فتوضيح
فيتعين عوده الى احدهما وترجح ما يليه لقربه اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخير بحيث لا قرينة
عليه الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكوت فيكون مانعا من تعلقه
بها فان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الثانية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت
فانه يقتضي استقلالها من الكلام والجواب بالمنع من كونها حائلة بحيث يقتضي منع تعلق المعمول بها كيف وهو
عين المتنازع فيه احتج السيد رحمه الله بوجوه ان الاستثناء استعمل تارة بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود
الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستثناء على الوجهين وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصالة
الحقيقة انما تفيد كون الاستعمالين على الحقيقة اما كونهما على سبيل الاشتراك اللفظي لتعدد الوضع فلجواز ان
يكون ذلك بوضع واحد كما قررناه وقد يجاب بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما
حققناه ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني فاعد التي الا واحدا حسن ان يستفهم هل
استثنى من الجملتين او من الجملة الاخيرة وذلك انه احتمال اللفظ واشتراكه والجواب اما اولا فبان الاستفهام
قد يحسن لرفع الاحتمال المرجوح ايضا تحصيلا للقطع او الظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في
المثال المذكور لا يحتمل العود اليهما بل الى احدهما الظاهر وان استثناء الواحد لا يصح عوده الى جملتين ما لم
يشتركا ولو في بعض الاحوال وحمل المثال عليه بعيد لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده
الى واحد منهما لامتناع ان لا يكون عائدا الى شيء منهما وقد نظرنا الى ادلة من يخصه بالاخيرة و
ادلة من يخصه بالجميع فلم نجد فيها ما يوجب القطع باحدهما فوجب ان نقف ولا نقطع بالعود الى احدهما
والجواب ان عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد
بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه ان الحال والظروف اذا وقعت عقيب جملة فعلية كما
لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني ولحقت ذكوري قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل
ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في ذلك ان نقطع باحد الامرين
ما لم يقم قرينة عليه فكذلك الاستثناء قياسا عليها بجامع ان الكل فضلة في الكلام يؤتى بها بعد تمامه والجواب

ان اللغة لا تثبت بالقياس كما مر اوا مع ان الفارق في المقام موجود وهو ما هو نية التقييد من التخصيص
على ان الحكمة المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد لتساوي الاحتمالات القطع بان تعلقه بالاخيرة
اقرب مضافا الى منع عليه الجامع وان سلم فليس هنا ما يقتضي خصوص الاشتغال بل الاعم منه
ومما قلنا وقد تقدم بحث صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند ذكر بحثنا وحجة البصري ظاهرة من
بيانه وهو ان الاضراب في الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فرجوع الاستثناء الى الجملة
ما اشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نم ان لا حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكره على الاطلاق على
تقدير تسليمه كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام فيما
فقدا القرائن مقامية كانت او مقالية ثم لا نم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب
لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا رجوعه وحجة المتوقف راجعة الى تصادم الادلة عنده اولى
ما مر او انه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب علم الجميع
والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه يعرف مما سبق وم شرح الحاجبي للحجة على ما صار اليه واحتج عليه الفضل
بان الاتصال يجعلها كالجملة الواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب فالاشكال يوجب الشك وضعفه لان
الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه والانفصال انما يجعل الرجوع في بعض موارده لا مطلقا
الاستثناء للاستثناء فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة خارجية يقتضي التعيين فلا اشكال في التعيين ولا يكون
وح فاما ان يشتمل المتاخر على عاطف او لا وعلى الثاني اما ان يستوعب الثاني للاول او لا فان اشتمل على
العطف كقوله له على عشرة الا اربعة والا ثلثة رجع الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من
التشريك في الحكم وان تجرد عن العطف فان كان الثاني مستوعبا للاول كقوله له على عشرة الا اربعة الا اربعة
او خمسة تعين رجوع الثاني ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستغراق او التناقض او اللغو كما سيأتي وان لم يكن
مستوعبا رجع الى المتاخر لانه اقرب دون المتقدم وحده لبعده ولا مع المتاخر والا كان بطريق التشريك
او الاستقلال والتقدم التناقض حيث ان قضية اخراجه عن المستثنى منه دخوله في حكم المستثنى به وقضية اخراجه
عن المستثنى دخوله في حكم المستثنى منه به لما عرفت من ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا

واما على القول الاخر فللتقدم اللغو لان الاعلام بعد الشرح للمستثنى الثاني في الكلام بعدم التعرض
للمستثنى الاول وفي الحكم اللاحق للمستثنى منه يفيد مفاد الاستثناء الاول اذا اقتصر عليه بمجرد المغايرة الا
في القصد فيرجع اضعف للجعد المذهب لان المدار فيه على العرف وهو لا يعد مثل ذلك قطعا ما حررنا اذا قال
له على عشرة الا تسعة الا ثمانية حتى انتهى الى الواحد كان اقرارا بخمسة وعلى هذا القياس لو قال
له على مائة الا تسعين الا ثمانين حتى انتهى الى العشرة او قال له على الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط
ان يجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي الافراد ويسقط جملة المنفية من جملة المثبتة ولو عكس
القسم الاول فبدأ بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد لرجوع الواحد الى عشرة ولو انه بعد ان وصل في القسم الاول
الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولنا في تحرير محل الاول مع الثلثة المتاخرة
لا استلزامه الاستثناء المستوعب في قوله الا ثمانية بتقضي عدالان نعتبر ما يخرج عن حكم الاستثناء وقد عرفنا
اعتبار عدم جوازه نعم يقبل اقرار من اقر على الوجه المذكور حملا للكلام على الوجه الصحيح عند بطريق التقليل و
الاجتهاد اذا تقدم العام ضمير يرجع الى بعض ما تناوله فهل يقتضي ذلك تخصيصه به اولا ذهب الى كل
فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن فان المطلقات تتناول البائنات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة
اذ لا حق للزوج في الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذا الضمير في قوله تعالى وبعولتهن في احد الوجهين ثم الظاهر ان النزاع
فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالاية او فيه وفيما اذا كانا في كلام واحد
واستغنى العام عن عود الضمير اليه كما ذكره بعض العلماء وخالفهم اذا عمم الخصاص بحال العقد لهم واما اذا كانا
في كلام واحد كما لو قيل المطلقات احق ان يتربص بهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض
لبعد الاضمار واثبات وجه عود الضمير اليه لمعناه الاستخدام ولهذا الحجة والتناع اسمع في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال الذي في مثل الاية دائر بين وجوه خمسة ان يخص العام بالبعض
الذي يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول
المرجع حقيقة كان او مجازا ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام

ان يراد بالعام بعض افراد العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير   ان يضمر لفظ البعض فيقدر برد
بعضهن   ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام بعض افراد العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة
الثابتة باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندي ان ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومه وفاقا للشيخ
ومتابعيه لتناعي ترجيح الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيه ما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من
التخصيص لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء كذلك يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام فان
الضمير الراجع الى العام ظاهر في العود الى جميع افراده فقصره على البعض تخصيص له وكلما يقتضي رجحان التخصيص على
بقية وجوه التصرف لندرته او غلبته بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص
خصوصية من بين افراد التخصيص يوجب عدم مساواته لها في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في شموله لاجزاء
مرجعه ليس باقوى من ظهور العام في شموله لافراده منه ومع على ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر
من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل
ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المعلق
بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضي نفي عموم الضمير واما المرجع فتعين التخصيص فيه والغاء التصرف في المرجع
عن التصرف في الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف فيه مورد التعارض وحده لا لان الدليل اولى من التصرف في غيره
اعتبارا وهو الظاهر في كلام شيخنا البهائي رحمه الله في نظائره ومع التنزل في ذلك اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا
يكفي في صرف ما ثبت من عموم بل لا بد من ثبوت الصارف وفي هذا نظر والمعتمد ما قررناه اولا لانه
الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز
فيه وتجاوزه بهذا الاعتبار غير الجائز باعتبار التخصيص فلا يلزم ان يساويه في الحكم اذ ربما يكون التجوز الحاصل
من صرف الضمير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار التخصيص فلا يكون من تعارض
التخصيصين لانا نقول الضمائر موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند المخاطب
فغير معتبر في وضعها وان كان يعتبر في الظاهر لاعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود
الى كل واحد واراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين

مع ان

مع ان المرجع فيه على البحث غالبا اما غير ذاتها بالاعتبار كونه معهودا ومعلوما للجميع في قبال ثالثة افراد معينة
لكان اللام المفيدة للاشارة المستلزمة لاخذ المشار اليه من حيث كونه متعينا ومنه يظهر ان تخصيصه بالبعض يوجب
انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب بالخطاب نعم ان ظهور الضمير في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في
الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة المستدعية لتعين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهرة
في اعتبار تعينه عند المخاطب ايضا وان استعمالها مجازا ولعل اعتبار التعيين عند المخاطب غالبا في الطرفين قال الوضع
فيتساويان في كون تخصيص كل منهما خارجا عن [illegible] ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المخاطب [illegible]
بحسب الوضع فهما متساويان في خلاف الوضع فبطل ترجيح تخصيص المرجع عند [illegible] بفساد الوجه الاخير اذ ليس عدم
مطابقة الضمير للمرجع امرا زائدا على التخصيص واحتج من اغفل بان العام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يقم دليل
على اختصاصه بخصيصه وبمجرد اختصاص الضمير العائد اليه بحكم لا يدل على ذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم
من خروج احدهما عن حقيقته خروج الاخر وردوه بالمنع من عدم الصلوح لان ابراز الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكن ابقاء
موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الايرادين نظر اما الاول فلما قد عرفت
من منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى [illegible] واما في الخبر فلانا [illegible]
التجوز في المرجع يوجب التجوز في الضمير [illegible] بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى [illegible] حقيقة
كان او مجازا [illegible] باطلاق [illegible] ثم [illegible] الخبر صالح لذلك [illegible] ما ذكرناه
كما لا يخفى احتج القائلون بتخصيص العام بان ابقاءه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب [illegible] المرجع وانه [illegible]
والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص الضمير او ارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما [illegible] احتج المتوقف
بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب التوقف والجواب المنع من استلزامهما
المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب [illegible] حيث جعل الاستخدام هنا مجازا [illegible] ومع ذلك حكم
بالتكافؤ وضعفه ظاهر فان رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز [illegible] فبخلاف [illegible] ابقاء على المقام
واعلم ان من امثلة الباب ايضا قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الحكم المضاف
يعم الدائمات والمتمتع بهن والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول اذ لا طلاق في المتمتع بهن اجماعا   الكلام

في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيثما يكون حجة قولان فذهب الاكثرون الى الجواز واخرون
الى المنع احتج الاولون بانهما دليلان تعارضا والتخصيص به طريق جمع فيهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما
يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الاول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع
لا يكفي فان الثالث ايضا طريق جمع لا يكفي فان الثاني ايضا طريق جمع واحتج الاخرون بان المنطوق وان كان عاما
فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة
منه والجواب في الحقيقة منع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا تقصر
عنها لو لم تكن في القوة وهذا كما ترى لا يلائم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة على تقدير تسليمها
تنافي ترجيح التخصيص وهو يوجب المصير الى التوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين
وهو اولى من الغاء احدهما فيه ما عرفت من ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض
المدلول من الدال على العموم كذلك يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على المفهوم وهذا واضح بل الذي
ينبغي على القول بالتخصيص السابق ان دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام وان كان
منطوقا فيتعين التخصيص بدون دعوى المستند لخلاف في ذلك نعم صرح بعض المحققين بان ليس لاحدهما
ترجيح على الاخر على الاطلاق بل يختلف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوة في دلالته
كمفهوم انما وما والا او لشواهد خارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالته في العموم ككل مع كون المفهوم
ضعيفا كمفهوم الشرط الغير الصريح مع التساوي والشك في الترجيح بعد الفحص يبنى على التساقط او التخيير
على القولين وبالجملة فهو من جملة تعارض الدليلين فيجري فيه ما يجري هناك نعم لو ادى الغاء المفهوم
الى التجوز فيما دل عليه لم يبعد ترجيح التخصيص لرجحانه على غيره من انواع المجاز اذا دار الامر بينهما   لا ريب في جواز
تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرائن العلم بنفسه وبالاخر وتخصيص خبر الواحد
حيث نقول بحجيته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
المجرد عن قرائن العلم على القول بحجيته اقوال فالجواز للعلامة وجماعة ومنعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد
التنزل عن اصله وفصل ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وبين غيره فاجازه

في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول
ومنعه في الثاني وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول لنا انهما دليلان ظاهران تعارضا
ووجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما بغير طريق
التخصيص تعين والا ترجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه مع ما يعتضد به خبر الواحد
بدليل خارجي لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن
القرائن الخارجية والتحقيق حيث انا اثبتنا في محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الظن في الطريق
فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل بالخبر الخاص دون عموم الكتاب وهذا انما هو المعروف بين جماعة
بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتصفح في مظانه لحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها باخبار
الاحاد مع دلالة العموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الآية على حلية الجميع وان عم محل البحث الى العموم الحكمي
فقد حكموا بحرمة كثير من انواع الاستمتاع باخبار الاحاد مع دلالة العموم قوله جل شأنه خلق لكم ما في
الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود وعدم لزومها لو لم يشتمل على
بعض الشرائط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة العموم قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزومها الى غير ذلك
مما يعرف بالتتبع في كتب الفقه واعرضنا عن تطويل الكلام بذكر تفاصيلها احتج المانع بوجهين
ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظني والجواب المنع من كون الكتاب قطعيا
ان اريد كونه دليلا قطعيا وان اريد ان متنه قطعي الصدور فهو لا يوجب كونه دليلا قطعيا
اذ المعارضة بينهما انما هي من حيث كونهما دليلين وليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل به وبدلالته فيتبع
كونه دليلا اخس الامرين فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المبتني عليه قطعيا بالضرورة فظهر ان المعارضة
هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت ان الجمع بينهما
بالتخصيص اولى من طرح دليل الخاص لا يقال حجية الكتاب مقطوع بها دون حجية خبر الواحد فانه ظني حال
معارضته لعموم الكتاب لوقوع الخلاف في حجيته حينئذ والظني لا يصلح لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع
في حجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع بحجية دلالة الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص

لو قوع الخلاف فيها ايضا بينا وبان في كون كل منهما حجة ظنية وما يقال من ان دلالة الكتاب قطعية
لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد به خلافه فانما يسلم حيث لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتي
تحقيقه ثم ح تكون دلالته قطعية في الظاهر لا في الواقع لجواز وقوع البيان بعد عدم وصوله اليه ونحو ذلك
واما لو وصل اليه البيان ولو بطريق اخبار الآحاد حيث نقول بحجيتها لم يلزم قبح في الخطاب بما له
اذا لم يرده وما يقع في كلام بعض المعاصرين انه قلما يوجد خبر لا يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب
فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحوها فضعفه ظاهر
لان عمومها اصل البراءة ونظائرها انما تقتضي البراءة مثلا حيث لا دليل على التكليف كما لا يخفى لم تمثل لجا
فان عمومها مخصص بالموصولة فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجه وانما هي مصاديق لها نعم ما يخصص
هذا ما يقع في كلام صاحب كنز بعد العضدي من ان العام في المقام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص
ظني المتن قطعي الدلالة فتكافأ حجيتهما فهو بظاهره غير مستقيم لان دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا
لنظر في احتمال التجوز اليه بل كثيرا ما يكون ايضا عاما معتدا للتخصيص كالاصل لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ به وهو باطل باللازم بط بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان
التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جار بعينه في النسخ فلو صلحت علة لصلحت لها في المقامين والجواب ح
فيأتي الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين ومخرجا لخصوص النسخ عما
تقتضيه العلة الاصلية فيبقى ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد
من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف
وبان النسخ رفع لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما لم يثبت حصوله والدفع
اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما عن الآخر لا يستقيم فيما يستند
الى فعله تعالى لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع ذلك فهو مبني على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى المؤثر
وهو ممنوع انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانه انما ارادوا باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب
في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الآخر والمراد ان ادركنا به اسهل باعتبار رجحانه فقد

للاستصحاب

للاستصحاب وفي الفقه الآخر لعدم ليس المراد انصداد من الحكم اسهل فان الضرورة قاضية بتساوي نسبتها
اليه من غير اختصاص لم يرتفعا واما في الثاني فلانا نقول ان اريد بالمؤثر الذي يحتاج الممكن الحادث بعد الاول
منعنا احتياج الممكن في البقاء اليه وان اريد به ما يتوقف عليه الممكن من السابق منه ان يتوقف البقاء على عدمه بل بما يتوقف
على نفس البقاء لكن استصحاب بقاء الاثر باستصحاب بقاء المؤثر ومما يتفقنا بتبيين فساد ما قيل في اثبات الملازمة
من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع لعموم الحكم الناسخ بحسب الازمان فيقتضي جواز التخصيص بخبر الواحد
جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص
بل ما يقابل النسخ والمنافاة لفظية وقد يستدل على المنع باخبار دالة على طرح الاخبار التي تخالف كتاب
الله فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايضا والجواب ان عموم تلك الاخبار للعام معارض بعموم ما دل
على حجية اخبار الآحاد من الاجماع وغيره فتعين الجمع وان تعينت تحكيم الاول بناء على ان الثاني للخاص بالعمل
كان بالترجيح اجدر على ان في ظهور اضافتها الى منع شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان
المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا يتعرض في اخبار العلاج عند تعارض الاخبار
لوجه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المطلق المقيد وربما
او الثاني الدلالة على تقييده فيلزم طرح عموم تلك الاخبار في المقام لا انه مخالفة الاطلاق وانه التبيين والنقض
بناء على دلالته على حجية خبر الواحد وما يستلزم محذور فساده فهو فاسد بالضرورة واما انه وما آتيكم
الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين تلك الاخبار كما توهم بعض المعاصرين حيث ذكر فما نهيكم ما فان
هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بمن يخبر عن قوله اذا لم يحصل العلم به وهذا ظاهر
واما ما يقال من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الآيات بهذه الاخبار فيلزم
عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فمردود بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ
غاية الامر انها خاص مجرد وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم او
الوضع ودلالة تلك الايات بمجرد الاطلاق لا يقتضي الترجيح مع معارضتها المرجحات من تقتضي تاكد تلك
الاطلاقات وترجيحها كما رجح الفضلاء على صورة المنع بما مر من ان الخاص ظني فلا يصلح لمعارضة

العام القطعي على صورة الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما عند القائل بالفرقة الاولى فلمطلق
التخصيص واما عند الفرقة الاولى فلمطلق الثانية فبالتخصيص بالمنفصل فيصلح الدليل الظني لمعارضته
والجواب انا نريد ان العام قطعي بنفسه فلا يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا
قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مع انهم لا يقولون به وانا نريد ان دلالته على تقدير ترجيحه
يلزم ان لا يعارضه الظني مع انهم لا يقولون به فان اريد ان دلالته على تقدير تعلقها بالحقيقة قطعية ايضا
فان اريد انها قطعية بحسب الواقع ففساده واضح مع انه لو كان قطعيا كان لم يحتمل يعارضها مع وان اريد
انها قطعية بحسب الظاهر فالعام المخصوص ايضا ... او بالمنفصل ايضا كذلك وشمله خبر الواحد امثال الادلة الدالة
على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بظني بل بقطعي اخر ويرد على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم
لجواز التخصيص بصورة تخصيصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد
مع انه من قبيل المخصص المنفصل الظني الا ان يقال ان ... ما يرد على خبر الواحد لكن يبقى عليهم حينئذ اثبات الفارق
انتهى المتوقف بتعارض الادلة وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر ذكر بعض
افاضل متاخري المتاخرين بان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات وكذا بناء
عموم ادلة حجيته من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره اذ ليس لعبرة في العموم والخصوص
بدليل الدليل بل الاسم يختص لما في الادلة دليل خاص لا شهادة حجية كل دليل الى ادلة عامة بل بنفس الدليل
ولا ريب ان مقتضى الاستصحاب في كل مورد خاص لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره من الادلة
عليه ولذا يرى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب مع وجود الادلة
على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة
الثلث في ذهاب ثلثي العصير في كون الحديد بمخففيته لا تقريبا او في صورة صيرورته قبل ذهاب
الثلثين دبسا الى غير ذلك هذا محصل كلامه اقول ولا يخفى ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول
تخصيص العام ودفع شموله لبعض ما تناوله بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص بعد قيام دليل
في بعض ما تناوله العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان

موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته مقصورة على صورة عدم دلالة الدليل على الخلاف وان
كان في ادنى درجة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه لا كلام في ان
الامر الذي لا يعارضه الاستصحاب الاتيانه والامر بتبعية ... الايجاب ولا يخرجه اصلا وليكن كذلك
العام المشار كذا الجميع في كونه دليلا لفظيا مقدما على الاصول الظاهرية ولانه لو صلح الاستصحاب
دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات الحالة لوجوب تصور حكمها على بعض ما يجوز
تطرق التخصيص اليه لان الفرد الثابت بها لو ارتفع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما
بالنسبة الى غيره فليس هنالك ما يدل على رفع الا العموم وقد فرض عدم صلوحه لذلك يستثنى من ذلك
استصحاب عدم النسخ عند تبين المخصص للعام المتوجه فانه ينهض دليلا على التخصيص بضميمة ورود
قرب التخصيص وبعد النسخ كما مر واما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب فيه اذا اشتمل على
شرائط الحجية وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكنه ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب
في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البراءة انما دلت على البراءة عند عدم قيام دليل
على الاشتغال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال ثبت
ثبت الاشتغال وليس شان الاستصحاب تخصيص تلك العمومات بل تحقيق عنوان تخصيص تلك
العمومات بغيره وكذا الكلام في عمومات الطهارة وتحليل ان حكمنا بنجاسة الكر الملاقي من المتلبس
متنجس مبني على تخصيص عمومات طهارة الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة
الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية ودل انها تعرف بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروض
النجاسة عليه بالملاقاة او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا لاستمرار الطهارة المستفاد
من الاستصحاب ومنها ما يفيد طهارة الماء الى ان يعلم نجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام مما
لم ... يجب بعموم دليل على الانفعال لكان ذلك محققا لعنوانه لا انه مخصصا لعموم المعنى نعم لو تمسكنا
في الفرض المذكور بالاستصحاب في مقابلة قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عمومه للحدث السابق و
اللاحق كما هو الظاهر كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب لكن الرواية ضعيفة غير معول لمن لا استناد الى الاستصحاب

لكن الرواية ضعيفة غير معمول بها لا لأسند كالاستدلال بالاستصحاب هنالك لضعف الدليل وقصوره عن الحجية
لا لأن الاستصحاب تخصيص لعموم [illegible] قد اتضح بما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من
حيث انه صدر كلامه بما يدل على مصيره الى الجواز في المقام الاول وذيله بما يدل على اثبات الجواز في المقام
الثاني والنفي ايضا ضعيف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على دعويه فتثبت ولا تغفل
اذا ورد عام وخاص وكانا متنافيين في الظاهر فان كانا في كلامه تعالى او في كلام رسوله صلى الله عليه وآله او
كان احدهما في كلامه تعالى والآخر في كلام الرسول صلى الله عليه وآله او في حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا
يخ اما ان يعلم تقارنهما او تقاربهما بالعلم بتاخر الخاص او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور
او لا او يجهل ذلك فهذه صور اربع ان علم التقارن فالمراد بالتقارن العرفي فلا اشكال
ح في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور في الخاص الفعلي او التقديري لو تقدم
العام على الخاص في الذكر او تاخر عنه بحيث لا يقدح في التقارن العرفي ثم لا يشترط في القسم الثاني عدم
حضور وقت الحاجة قبل ورود الخاص والا لكان تخصيصا متراخيا عن وقت البيان الآتي ولم يشترط احد لهذا
الاستدلال وهو لبعد التعرض ان يعلم تاخر الخاص عن العام فح فان علم ورود الخاص بعد
العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمان المعين له وان لم يعمل به ولو بعده لم ان كان لو عصيانا
تعين كونه ناسخا للدليل تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرمهم
في كل جمعة او قال في الصوم يتعين ويجوم اكرام اخرتهم مقام اكرامهم سلم او عند نعتد اكرامهم ثم
قال لا تكرم زيدا العالم بعد اكرامه او اكرام الخبر او بعد مضي الوقت وان خالف عاصيا يتعين [illegible] ان لا
يمنع من تقديم البيان مانع كالبعد وشبهها فان التاخير في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق
كلماتهم في المقام ونظائره وان علم وروده قبله تعين كونه تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ واحتملهما
بناء على جوازه والاظهر ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل على تقدير جوازه
وكذا ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغليبا لجانب التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع
احتمال تقديم النسخ فيهما نظرا الى اصالة تاخر الحادث واصالة المقارنة للجزء المتاخر فلو كان تخصيصا

ثم

ثم المغرا بالجهل على تقديره ويمكن دفعه بانه اصل مثبت ولا نعول عليه هذا كله على القول بجواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل
اجاز وقوع ذلك مطلقا وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا لو امتنع من وقوعه قبل العمل على
تقديره وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا على القول انما يمشي بالنسبة الى نفس
كلامه تعالى وكلام رسوله ص او ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الروايات الحاكية لذلك
فيمكن اختيار التخصيص مع عدم تعين ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده لا ينافي عدم نقل
اقترانه بالتخصيص لجواز ثبوته وعدم نقل الراوي لغفلة او لخوف [illegible] تاخير البيان او لغير ذلك ويحتمل كونه نسخا
اخذا بظاهر النقل المجرد وحملا للفعل المسلم لاسيما المقترن على ظاهره وهو بعيد نعم لو صح دعوى العلم
بعدم التعرض للخصوص حصل التعارض بين نقله وبين نقل الآخر للخصوص ويمكن ترجيح الثاني لتقديم المثبت
على النافي والاظهر الحمل على النسخ ان يعلم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على زمان العمل
به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان تجوزناه او علم تاخره عنه
تعارض عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته
على ثبوت حكمه لجميع بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي
عن الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة اليه فان
اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هو منسوخ فيتعين الحمل عليه ولان التخصيص
دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيترجح الحمل عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين
وفي النسخ اهمالا لاحدهما والجمع اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما الاول فلان
الاعتبار ان كان بالالفاظ فبيان كلا من النسخ والتخصيص رفع حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظاهر من عموم
الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع فظ ان كلا منهما دفع الحكم
الغير الثابت المتناول لجميع الافراد او الازمان لظهور ان الحكم غير ثابت فيهما واقعا والا لزم البداء ويمكن
دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في العموم الا بعد ثبوت الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين

ورده لا مناص عن وروده ما لم يثبت انه ظهور في المجلس وعلى الثاني بان النسخ رفع الحكم الثابت واما ضرورة ثبوته كل

فلو ان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيا على الظاهر او يلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مع

ومعرفة النسخ لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الا التأسيسية

الابتلائية واما في الثاني فلانا لا نم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه راسا والغاء في

اهمال عمومه للزمان المتأخر وهذا حاصل في التخصيص ايضا احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال

اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد فكما ان الثاني

لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان تفاوتهما

بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان المخصص للعام مبين له

فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذاتا لا اعتبار عليه وانما الممتنع تقدمه عليه بصفة المبينية وهو

غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد وروده الثالث لو لم يكن العام المتأخر

ناسخا لزم تأخير البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز تأخير البيان عن

وقت الخطاب كما يجيء ان هذا ليس من باب تأخير البيان بل من باب تقدم البيان لمقارنته المبين له

من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واما مناقشة بعض المعاصرين فيه بان دعوى المقارنة

وهم فان وصف المبينية متأخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بالمقارنة المقارنة العرفية كما هو الظاهر

من الملاحظة في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة بل لا تخلو ذلك انهم جعلوا الصورة

الاولى من باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الا عرفية كما نبهنا عليه هذا ومما بيننا يظهر ايضا

فساد توجيه بعضهم للدليل بان المراد عدم جواز خلاء العام عند عدم ارادة التخصيص عن بيانه اذ

لا نم ان العام خال عن بيان التخصيص وجهه ظاهر مما مر الرابع ان الخاص المتأخر يبطل حكم العام

المتقدم كذلك لكونه منافيا متأخرا فكذا العام يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا منافيا متأخرا بل

ذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء دليل الخاص راسا فشيء

منهما غير متحقق في العام المتأخر الخامس ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث

والجواب

والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقديره تسليمه لا نم صحة التمسك به اذ لا نسلم بل عندنا على مقال

ابن عباس ومع ذلك فلعل النقل تنزيل كلامه على الصورة التي لا تحتمل التخصيص وان جهل تقدمه على زمان

العمل او تأخره عنه كان حكمه حكم المجهول في الصورة السابقة ان جهل تقارنهما وتفاوتهما

على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من

ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يتبين الخلاف يترجح هنا احتمال التخصيص نعم مع احتمال ترجيح النسخ

حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تأخره فيتأخر عن حضور العمل بالعام

لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه

على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن الذي يقتضي العام وقوع العمل فيه كان الاحتمال المذكور

اظهر لكن مع معارضة ذلك اظهرية التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى فيه لعدم تهيأها له اذ لا بد من الاخذ

بالخاص وحضر العمل بالعام في مورده وعلى التقديرين وان قدر كون العام قطعيا والخاص ظنيا لا

اصالة التأخر لا يصلح حجة لاهمال الدليل مع ظن حجيته وما توهم من ان الخاص المتأخر اذا كان واردا

قبل حضور وقت العمل كان مخصصا واذا كان واردا بعده كان ناسخا ويبنى جميع على الثاني على

ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن درجة

الاعتبار ومع قبول الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا او ناسخا مردودا فكيف يبنى على

القبول نعم قد يتوهم مما عرفت من ان الامر دائر بين التخصيص والنسخ ترجح التخصيص على النسخ لغلبته

وشيوعه هذا اذا جهل التقارن والتفاوت بالكلية واما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم تأخره او عدم

تقارنه وجهل الصورتان الاخريان فيمكن التمسك في الاولى بأصالة التقارن مضافا الى رجحان

التخصيص على النسخ وربما اشكل فيما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بوجوب الحاجة لامكان التمسك

ح باصالة تأخر الخاص عنه فيكون ناسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبهذا يترجح احتمال التخصيص في

الصورة الاخيرة ايضا فانها وان احتملت وجوها ثلثة يتعين التخصيص في بعضها والنسخ في بعض اخر

الا ان رجحان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين النسخ وان كان في كلام احد الاعلام لو كان

العام في كلام امرئ ثم اتى كلام الرسول والخاص في كلامهم او بالعكس تعين الحمل على التخصيص لامتناع وقوع
النسخ بعد الرسول ص وما يقال من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية بعينه فبينها الرسول ص للناس على سبيل
الاستمرار او بين الغاية لاوصيائه المعصومين فاذا انتهت المدة بينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم
فنا شيء ممن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الاشر فاذا
فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النبي ص اياه لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه
ح لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة في معنى التسمية وبقي الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام على تخصيص
عموم الخاص والوجه فيه ما مر من اغلبية النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند
الى الغلبة وشبهها مما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع وفاق فيما يقتضي ان يكون
كل من العام والخاص قولا كما هو الغالب المتعارف او فعلين بان ينقل الفعل او تقريرا او يكون احدهما من
احدهما والاخر من احد الاخرين كما لو اجتنب الثوب النجس في الصلاة على وجه عرف منه عموم لكل ثوب
متنجس او انه مجتنب عنه على الوجه المذكور عليه ثم اجاز الصلاة في المتنجس بما دون الدرهم او قرر ترك
التجنب عنه عليه نعم لو كان الفعل منه احتمل ان يكون من خواصه ايضا وسيأتي الكلام فيه ولا فرق على التقادير
بين ان يكونا قطعيين او ظنيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا وعلى خلاف في بعض الصور تقدم الاشارة
اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر
ما لم يقم هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وحيث عرف في الاستعمال فاحش بذلك نعم لو قام شاهد
على تخصيص احدهما بالاخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه يتعين
تخصيص المتاخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم
من زعم ان كلامهم السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه ايضا وهو كما ترى بين الفساد
اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النبي ص في بعض موارده ما يخالفه كشف عن ثبوت
ذلك الحكم المخالف له قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له ام لا لامتناع الخطأ عليه عندنا وهل
يقتضي ثبوت الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عموم التاسي فيخص به العام او لا قولان والتحقيق انه عموم

الناسي

الناسي يعارض لعموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان
تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه او قوة التاسي لندرة وروده عليه وجودا لذلك
او بالعكس تعين في ذلك الاخذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يقال من ان التخصيص
لعموم العام ليس بعموم التاسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى نظرا ان التنافي بين العامين غالبا في المسبب
الفعل لكنه يمكن تخصيص عموم التاسي بعموم الفعل العام مع الفعل لا يتحقق معه في مقام التعارض من حيث الدليل
لا بدليل الدليل والا لم يتحقق التنافي الا دليل خاص اذ مرجع حجيته كل دليل الى الادلة العامة والفعل هنا
خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما يعتبر قصر الاعتبار في مقام التعارض
على نفس الدليل اذا تشارك في دليل الحجية بان كانا شمولين لعموم بين او اطلاقين كالعام او الخاص الواردين في
الكتاب او السنة فان تخصيص دليل الحجية بغير الخاص ممتنع او مستبعد واما اذا تعدد الدليل كما في المقام
فلا فارق بين المقامين بين ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي والتحريمي يجري في بقية الاحكام الثلاثة ايضا
سواء قلنا بوجوب التاسي او باستحبابه او باباحته الا ان العام في هذه الموارد اذا كان متناولا للنبي صلى الله
عليه واله لم يكن التخصيص في حقه بعد لانه يجوز ترك المندوب وفعل المكروه والمباح بقصد التعليم ان كان
راجعا الى فعل الراجح فالوصف لاحق له مع قطع النظر عن جهة القصد هذا اذا دار الامر بين التخصيص
واما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ فالظاهر تقديم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه في فعله يجري في تقريره
ما عدا احتمال النسخ ويعرف الكلام فيه بالمقايسة في المطلق والمقيد المطلق ما دل
على معنى شايع في جنسه شيوعا حكميا فالمراد بالموصول اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث
عن غيره فخرجت المهملات ولذلك نقول هنا ما يتجه ذكره في حد المجمل والمبين كل ما صح ان يقصد باللفظ
فدخل المعنى الحقيقي والمجازي حتى المقيد الذي استعمل فيه لفظ المطلق من حيث الخصوصية اذا اعتبر شيوعه
والمراد بقولنا شايع في جنسه ان يكون المعنى حصة محتملة الحصص الجنس كما هو الظاهر فخرج العلم الشخصي والمعرف
بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة المستعملة في حصة معينة المطلق المقيد اما الشخص
والمعرف بلام العهد فظ اذ لا شيوع فيهما واما الفاظ العموم الشمولي فلانه مدلولها جميع الحصص افرادا

المطلق والمقيد

او مجموع الحصص شائعة وما توهم ان الفاظ العموم ايضا يدل على حصة شائعة فلا بد في الاخراج عنها من
زيادة قولنا على البدل فان اريد العموم الشمولي فهي يمنع الصدق كما عرفت وان اريد العموم البدلي فيحصر
ان زيادة القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما لا يخفى واما النكرة المستعملة في حصة معينة في الخارج لما فلعدم
تعرضها حقيقة وان احتملته في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شائعة حيث
يدل عليها الا انها غير شايعة بين جميع حصص الجنس كما هو الظاهر من اطلاق قولنا شايع في جنسه بل بعضها ومن
هنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة
فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح مطلقا قطعا وان سمي به من حيث المركب
اعني مجموع القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ
العموم البدلي لكن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا الا ان
شيوعه وضعي لا حكمي والقوم قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم ويخرج في الحد النكرة المطلقة
والعهد الذهني فان المراد به لا تنحط الحصة ما يعم ذلك لتعلقها ولو بعضها خارجية كتعلق الحكم الشرعي
به فانه لتحصيل التعلق بالطبيعة لا من حيث وجودها وهي بهذا الاعتبار حصة لا غير وما يتوهم من ان الاحكام
الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق بها باعتبار الحصة فكلام ظاهري
وقد اظهرنا فساده في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل الفرد المعرف والنكرة حيث يضاف بلحاظ العموم
الشمولي بقرينة حكمة او مقام لعدم دلالتهما على حصة شايعة بل على جميع الحصص ولا باس بالتزامه
كما يرشد اليه عدم تعرضهم لتلك المباحث في بحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها هناك يتعين اعتد
من اعتبار العموم الوضعي في تعريف العام كما هو المعروف مع امكان ادخالها في المطلق ويكون تعرضهم لها في بحث
العموم منزلا على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر كما ان كون احكام من مباحث العام لذلك وربما
يساعد على ذلك انه لما كان تعرض الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة للجزئيات صدقا لها من حيث انها
متناولة لها وكان منها ما يتناول الافراد بعموم بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا الى البحث عن كل منها فافردوا
ما كان من القسم الاول في البحث السابق وما كان من القسم الثاني في هذا البحث وربما استطردوا بعض مباحث الثاني

في الاول

في الاول رعاية لمقتضى المقام وعلى هذا ينبغي ان يعرف المطلق بانه اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا
والوجه في قيوده ظاهر بما مر ومنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث هي هي حيث فرق بينه وبين النكرة
بانه عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وعلله القائل بان المطلق
عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق
هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم
في المقام لاطباقهم على انه مثل تحرير رقبة مطلق وربما يوجه ذلك بالحمل على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها
للتمكن كما في جاءني رجل لا امراة وتعيين الامتثال بالفرد منها لا بنائه نظرا الى حصول الطبيعة فيه واستحالة
تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق والنكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ
فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورده في تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهني ايضا
مع انه لا يسمى في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورده في تعريف العام يتناول بظاهره مدلول النكرة حيث اخذ
على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان يكون دلالتها على الكثرة وضعية ولا ايد بها الكثرة الشمولية البدلية
لا ينتقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المخصص والمطلق المقيد اذا اشتمل على كثرة اذ لم يعتبر
استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح بحمل الماهية على ما يدل على
الماهية او ان المراد بالمطلق والعام ما يدل او انما نظر الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط
الذي اعتبر نفيه في المطلق والعبرة ثبوته في العام نفي الكثرة المستغرقة واراد بها ما اعتبر ثبوتها في وضع اللفظ
وبالنسبة الى جميع الافراد فيرجع كلامه الى ان المطلق ما وضع للماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع
للماهية بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها ولا يخفى ما فيها من التعسفات ويمكن نقض بعضها في الفرق
الاخير ايضا وقد يوجه بان الشيء المعتبر نفي اشتماله في حد المطلق عبارة عن شيء خاص وبعبارة الاطلاق بالنسبة اليه
فيصدق على مثل رقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد الصغر او الكبر فيها او ان المراد في الفرق الاول
ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على الماهية لا بشرط ونكرة من حيث تقييدها بالفرد المنتشر ولا يخفى ما فيه هنا
والمقيد ما اختص دلالته ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كذلك فيدخل ما في العلم وما يحكمه والمطلق المستعمل

في المقيد مجازا او اسم الجنس مفردا او مركبا اذا اختص بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبرت بالقياس
اليه كما لو قال اكرم العلماء العاملين ثم قال اكرم زيدا او هذا الرجل او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم
الفقيه ونحو ذلك وهذا التعميم هو المناسب لما يقتضيه المقام فان الظاهر ان المباحث الاتية تعم المقيد بمعناه
الاحقيقة ويخرج عنه المذكورات حيث لا يكون لها مطلق او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها حينئذ لا تسمى مقيدا في الاصطلاح
وقد اعترف بانه ما اخرج من شايع ليختص بالمطلق المقيد كرقبة مؤمنة فانا لو فرضنا ان كانت باعتبار نفسها مطلقة
من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن الشيوع
اختصاصها بالبعض وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شايع بالوضع ايضا كالانسان اذا جعل علما لرجل
الا ان يقال المراد ما اخرج بالتقييد لانه المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك وقد نص صاحب [illegible] على ان
هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه كما ينبه عليه
فحاوى مباحثهم واطلاق المقيد فيه على غير المطلق المقيد انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار وصف
الحكم وعرفه العضدي بما دل لا على شايع في جنسه قيل وانما اعتبر النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل
وضعفه ان المهمل لا يجنس به كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس
لعدم دلالته على حصة شايعة وكذا الفاظ العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق المقيد لا يكون
والعلم الشخصي ان اريد كون الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة ويدخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية
ومثله العام الذي يراد به الجنس بالتضمن كالاسماء الموصولات والتحقيق ان هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام
كما لا يخفى   اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون مؤديهما حكمين تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او
وضعيين كذلك او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء
كانا مرسلين او معللين مع اتحاد الموجب او اختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم هاشميا جاهلا
هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان تعدد بين الاطلاق لاحدهما
لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان قد بين اطلاق احدهما وتقييد الاخر منافاة ويظهر الثمرة
فيما لو نسخ الامر بالمقيد او عصى فيه على ما تحقيقه في مسئلة الضد وكذا اذا اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب

نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة فاجماعا وخالف في ذلك الشافعي فالتزم بحمل
المطلق على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكي عن بعضهم
المصير الى الحمل وان لم يكن هناك جامع لان كلام الله واحد يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على
اصولنا ظاهر لابتنائهما الاخير على اصول فاسدة فالقول الاول يتجه لكن قد وافقنا على ذلك بعض اهل
الخلاف واحتج بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير
جائز واورد عليه اولا بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس فتقييد
المطلق اولى وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الا ربط عينيا لا التخيير وانما مفاده الامر بالكلي
سواء فسر المطلق بالماهية من حيث هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الحصة
الشايعة ايضا كلي لصدقها على حصص كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة فهي لا تتحقق الا في ضمن الفرد
وجب الافراد تخييرا من باب المقدمة وضعف هذا الوجه بما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الكلي
الخارجي من الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما شخصيان وان مدلول النكرة جزئي مردد كذا يرجع
التكليف بهذا الاعتبار او بمقتضى الحكمة الى التخيير وان رجع باعتبار الطبيعة المطلوب ايجادها الى التكليف
التعييني نعم يتجه عليه انا لا نسلم ان النسخ عبارة عن مطلق رفع الحكم الثابت ولو كان ظاهرا وتحقيق الكلام فيه
باب [illegible] بحث النسخ ان شاء الله وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فاما ان يكونا امرا ونهيا او يكون احدهما
فان كانا امرا فقد اطلق اكثرهم على وجوب حمل المطلق على المقيد بمعنى تعيين العمل بالمقيد بعد وروده وشرط
فيه بعضهم كالسيد ان يعلم وحدة التكليف ولا حاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر اليهما
ولا ريب ان الظاهر منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل
اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل اطلاق كلام الاخرين على ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالاكثر
على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر
كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان نقول لا قائل
ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت

فاعلى قرينة موضعه احتمل ان يكون ايضا الشمول الافرادي فيكون تقييدا او الشمول الافرادي فيكون لتخالف الراجح
على هذا معنوي او نقول لا كلام في ان الثاني المغاير مع الشمول الافرادي حقيقة وانما الكلام في انه هل
يسمى لتخالفوا الى دفعه الحكم الثابت ظاهرا في بعض الازمان اولا والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا
والتحقيق عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة الى اطلاق المطلق
او قبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والتصرف في الامر بالمقيد بحمله على الوجوب التخييري او
الافضلية او الندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز تواردا الوجوب والندب على الشيء الواحد مع
تغاير الجهة وتقدم الكلام فيه نعم لو علم ان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق
المطلق يكون ناسخا لا غير فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الامر بالمقيد اذا احتمل احد الوجوه المذكورة ترجح
الحمل عليه على النسخ لما تقدم من ترجيح المجاز على النسخ من حيث ندرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء
الحكم الثابت ولا ما علم مما نراه من كون الامر حقيقة في الموارد الثلثة وان كان خروجا عن ظاهره فالرجحان
اظهر وكانه قاس ذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما ترى لظهور التنافي هنا بخلاف المقام
وفي الثاني يتعين حمل المطلق على المقيد وتنزيل المقيد على كونه بيانا للمطلق ما لم ينفق الاطلاق عن شاهد
خارجي كالشهرة والتاكيد فيحمل على الاطلاق مع الترجيح فيحمل الامر بالمقيد على التخيير او الافضلية او يتوقف
مع التكافؤ ويرجع القرينة الى التقييد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق
والتقييد لا من حيث القرائن الخارجية والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل
في مواقعه ومواردا استعمالاته ان الظاهر من الامر الايجاب التعييني كما ان الظاهر من المطلق الاطلاق فيتعارضان
اذا اتفق اتحاد التكليف ولا اقل من تكافؤ الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشيوعه فيتعين
العمل بالمقيد تحصيلا للبراءة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب تعين الخروج عن العهدة لاشتماله
على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعين الخروج عن العهدة
ولا امتثال شيء من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فظ واما بالمطلق فلجواز ان لا يراد به الاطلاق

ايضا

ايضا شمول المطلق لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر
بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد مقطوعا بالارادة فلا يمشي الدليل واحتج في الاكثر بان في الجمع بين
الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق بخلاف العكس واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن
هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا
بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض واجيب بان الحمل على المقيد يوجب
تعين البراءة في العمل بخلاف الحمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح كل من الاعتراض والجواب
المذكورين نظر اما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد ولا يجب ان مجرد ذلك
لا يوجب احتمال التجوز في الامر والخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد
لشيوعه وغلبته يترجح على غيره من انواع المجاز مخالفة الظ وان فرض هنا ما يوجب تقوية الاطلاق
والوهن في دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما نبهنا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف
والرجوع الى الاصول والقواعد الخارجية اذ لا تم بقاء المطلق سليما عن المعارض كيف وقضية التساقط
سقوط كل منهما عن درجة الاعتبار وذلك لانه ان بقي كل منهما سليما كان اخلالا بما تقتضيه التعارض وان
ابقي احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاط كل منهما والرجوع في الثمرة الى المقيد لا يثبت المراد فيبقى الاطلاق
الامر سليما عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه لانا نقول هذا بعد تسليمه خلاف ظاهر كلامه غير مستقيم
لان اطلاق الامر بعد التعليق تابع لاطلاق المتعلق او المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظايره كالامر
المتعلق والمجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظايره كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي او الكل
والجزء ونحوهما ولا اطلاق هنا بشيء من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه
المعترض من بقاء المطلق عند التساوي الاحتمالين سليما عن المعارض فنقول الاطلاق السليم عن المعارض
من حجة شرعية يوجب العلم بالبراءة في العمل بحسبه كما لو لم يكن هنا مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيله الى العمل بالمقيد
نعم يتجه الاعتراض على الدليل بان مجرد الجمع لا ينهض دليلا على التقييد لان في حمل الامر على الافضلية والتخيير ايضا جمعا

بين الدليلين فلا بد ايضا من بيان الوجه في ترجيح هذا الفعل كما فعلنا لكنه مناقش في ظاهر الدليل من حيث
قصوره عن اقتضى على ذكره من افادة المقصود لا ابطال له من اصله وقد استدل على ترجيح التقييد بان ارادة
التقييد الجنسي والاستحباب من الامر مجاز معه بخلاف ارادة المقيد من المطلق فان لم جهة حقيقة في الامر الاول
مما لا ينبغي التامل فيه وان كان خلاف الظاهر من اطلاقه ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققناه في بحث
عدم جواز اجتماع الامر والنهي نعم يستقيم حمله على الافضلية وهي راجعة الى الجهة وان كانت اخص منها والفاضل المعاصر
بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اه رد عليه بانه ان اراد به انه لا يتجه هذه الملازمة وهي امكان اطلاق المطلق على
المقيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان الواقع منه في المقام خلافه فله وجه وان اراد استعماله في المقام بطريق
الحقيقة ولو في بعض موارده فمدفوع بان خصوصية القيد مرادة من المطلق في المقام وان لم يتعين عند المخاطب
فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص و
الحكايات لكن ليس المقام من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة
متاخرة ظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا ايضا لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فان الاجمال كما يتحقق
فيما ليس له ظاهر كذلك يتحقق فيما له ظاهر كما صرح به وان الحقيقة فالخارج عن الظاهر خارج عن الحقيقة هذا
محصل مرامه وفساده من وجوه اما اولا فلان ظاهر كلامه يقضي بالتزامه تمامية الاحتجاج على تقدير ارادة
الوجه الاول وليس كذلك لان مجرد امكان اطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير لا يوجب ترجيح مجازه
على غيره من المجازات على تقدير تماميته فلا وجه لايراده في مساق الايراد كما يظهر من بيانه واما ثانيا فلان
منعه من جواز اطلاق المطلق في المقام على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد وتعليله بان الخصوصية فيه مرادة
من المطلق عليل لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو المتداول ولعل منشأ الوهم عدم الفرق بين
دخول القيد فيما اريد من مجموع الكلام ولو اعتقدوا فيما اريد من لفظ المطلق او يوهم الاستلزام بينهما مع وضوح
الفرق وانتفاء الملازمة واما ثالثا فلان احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لان ان
اراد الابهام بحسب الظاهر كما يساعد عليه التزامه بالاجمال على تقدير الوقوع فبطلان اللازم عند القائلين
بجواز تاخير بيان المجمل كما هو مختارهم غير معقول وان اراد الابهام بحسب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشأه

توقفها

توهمها ان مدلول المطلق قد يوجد لا بشرط فيحكم عليه بالحكم فيثبت له الحكم على الاطلاق فيكون المطلق
ح مطلقا على المهية باعتبار الاطلاق وقد يوجد بشرط فيحكم عليه فيكون الحكم مقصورا على مورد الشرط
فيكون المطلق ح مطلقا على المهية باعتبار الخصوصية وحيث يتفق الاحتمال الاول كما في المقام يتعين
الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازا ولا سبيل الى جعل الحكم ح متعلقا بمدلول المطلق مجردا عن
الاعتبارين لانه مبهم فيمتنع وجوده وضعفه ظ اعتبارها مقيدة بالشرط الوارد على مدلولها
وعلى هذا لا يتعلق بها حكم الا بالعدل الاعتبارين ولا يلزم من ذلك ان يكون للاعتبار دخل في
مدلولها بل يجوز ان يكون خارجا عنها مستفادا من امر مقارن او متاخر فالمتكلم اذا لم ينصب قرينة
على ارادة المقيد من المطلق فاي ثمرة يمكن تعلقها بين ان يريد به المقيد من حيث الخصوصية او لا
من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق في نظر السامع على القيدين سواء وكما يصح ان يريد
المتكلم بالمطلق المقارن للمقيد معناه لا من حيث الخصوصية ويريد الخصوصية من القيد فيتقيد
كذلك يصح في صورة التفارق والفرق في الحكم واضح ثم على تقدير هذه الصورة لثابتة من باب المبهم
المنع من تعلق الحكم يتسرى المنع الى صورة الاخبار عنه ايضا مع ان ظاهر كلامه يعطي الالتزام
بجوازه فيه والفرق غير معقول واما رابعا فلان ما ادعاه ان الخطاب بالمطلق اذا صار مجملا
كان مجازا مدفوع بان الاجمال هناك ليس فيما اريد بالمطلق مع ان ذلك لا يوجب التجوز فيه حيث لا
يراد منه غيرها وضح بذلك انه كما في صورة الاشتراك اللفظي مع عدم قرينة التعيين بل فيما اريد من الكلام
ان ذلك لا يوجب التجوز في لفظ المطلق وقوله بان الاجمال قد يتحقق فيما له ظاهر لا دلالة له على
اذا ثبت التحقق الاجمال وخروج اللفظ عن ظاهره خرج عن حقيقته لان الظاهر من الحقيقة فان الظاهر
قد يجامع المجاز وقد يجامع خلاف الحقيقة الا ترى ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة مع ان الكل
مع انه حقيقة في غيرها ايضا هذا ما اجاب بعض الافاضل عن اصل الاعتراض بان الجمع بين المطلق والمقيد
لا يوجب التجوز في المطلق حتى يعارض بامكان التجوز في المقيد بل المطلق بعد الجمع المذكور باق على
حقيقته اذ ليس من مدلول المطلق الاطلاق ليلزم التجوز بعد تقييده بل هو لوازم منه وعارض له

للتقييد بل المقيد بدليل ثبوت المطلق في المقيد مع انتفاء وصف الاطلاق عنه والا لزم حصول التقييد
بدون المطلق فوصف الاطلاق انما يعرض المطلق عند تعريته عن القيد فتحقق الامتثال باي فرد كان
انما هي من لوازم الاطلاق ومقتضياته من جهة الاطلاق دليل خارج وهو اصالة عدم التعيين هذا
محصل كلامه وملخص مرامه وهو جيد جدا ومرجعه الى ما حققناه في بعض مباحث النهي نعم قوله بل مدلوله
اعم منه ومما يصلح للتقييد غير سديد لان ما يصلح للتقييد هو نفس المدلول ولا يعقل كونه اعم منه وفيه
يظهر ان ما عزاه بعضهم الى المقيد في محله واورد الفاضل المعاصر عليه وجوها مرجعها الى وجهين الاول
ان قوله بل مدلوله اعم ان اراد به انه امر دائر بين الامرين اعني اي فرد كان والمقيد فهو باطل جزما لان
مدلول المطلق الحصة او الماهية لا بشرط وان اراد به معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن
مقتضاه صحة العمل باي فرد كان مع احتمال ارادة البراءة عن التعيين فيثبت التخيير في الافراد وهذا ينافي
مقتضى المقيد ثم استظهر ان يكون مراده المعنى الاول بقرينة ذكره في موضع آخر ان المراد من المطلق
كرقبة في رقبة مؤمنة ليس اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل كان مدلوله معينا في الواقع وان
لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم ذا الامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون
التقييد تخصيصا او قرينة على المجاز فاورد عليه بعد حكاية ذلك عنه بالفرق بين ما يتعلق به الحكم الشرعي
على سبيل التعيين في الواقع وبين ما يكون المقصود بالذات فيه الحكم على الكلي ويكون الفرد مقصودا با
لتبع كما في جاءني رجل وجئني برجل اذا اريد به اي فرد كان اذ لا بد في الاول ان يكون معرفة الخطاب
للمخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع وان لم تقارنه ذكر التعيين لتوقف الامتثال عليه فلا بد ان
ذكر لفظ المطلق وارادة معين واقعي منه مجاز واما الثاني فهو ايضا صحيح فيه ما ذكر لكنه بنوعه خارج
عن محل البحث اما الثاني فلخروجه عن التقييد واما الاول فلخروجه عن باب المطلق ولهذا جاء رجل
ثم قيل جاء زيد يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق الثاني ان ما ذكره من وجود المطلق في المقيد غير سديد بل
لان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد المطلق لا للمقيد وقوله والا
لزم حصول المقيد بدون المطلق غير انه لا يستلزم محالا ولا قبحا بل هو عين الحق فان مثل الرقبة لم

المطلق

القيود

المطلق عند تعريته عن القيد فهذا انتقاض امره بكيف تفصيل وجود المطلق في ضمن المقيد نعم لا يمكن انفكاك
المقيد عن الكلي المشترك بينه وبين غيره من الافراد لكنه ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة انتهى
ملخصا اقول ولا يخفى ما فيه فان الفاظ الماهيات موضوعة بازاء الماهية لا بشرط حتى بالنسبة الى اعتبارها
لا بشرط وبعبارة اخرى هي موضوعة بازاء معانيها مجردة عن قيد الاطلاق المقتضي لصدقها على
جميع مصاديقها وعن قيد التقييد المنافي لصدقها على بعض مصاديقها ولهذا يصح اعتبار كل
من الاعتبارين لمعانيها من غير خروج عن مقتضى الوضع فان اخذت بحسب وجوداتها الذهنية
او الخارجية صح القول بان الفاظها موضوعة للامر الدائر بين الامرين اعني الاطلاق والتقييد لامتناع
خلو الموضوع عن عين المحمول ونقيضه او اتصافه بهما معا وان اخذت بحسب وجوداتها الاعتبارية
صح القول بانها موضوعة للامر الكلي الصادق على الامرين لخلوها في هذا الاعتبار عن الاعتبارين فان
انتفاء النقيضين بحسب المرتبة جائز فيختار كلا من شقي الترديد الذي ذكره المورد على حسب كل من
الاعتبارين ولا اشكال واما ما ذكره في الشق الاول من ان مدلول المطلق الحصة او الماهية لا بشرط
ان اراد ان ذلك مدلول لفظ المطلق مع ملاحظة الاطلاق فمسلم لكنه لا يجديه لانه موضوع للمعنى بحسب
ملاحظة الاطلاق وعدمه فلا يتحقق بمجرده للاطلاق بل لا بد من ملاحظة امر آخر معه كخلوه عن
القيد وان اراد ان ذلك مدلوله في حد ذاته وان تجرد النظر عن ما يطرء عليه من الاطلاق فممنوع
وسند المنع ظاهر مما مر وما ذكره في الشق الثاني من الترديد بان مقتضى كونه موضوعا لمعنى عام قابل
لصدقه على المعينين صحة العمل باي فرد كان غير سديد لان ذلك مقتضى احد المصداقين اعني الماهية
المعتبرة لا بشرط لا مقتضى الماهية المجردة عن هذا الاعتبار فان الماهية المأخوذة مجردة عن اعتبار الاطلاق
والتقييد لا تقتضي صحة العمل باي فرد كان والا لاقتضت ذلك وان تقيدت لان ما بالذات لا يتخلف
واما ما حكاه عن الفاضل المذكور في مقام آخر فحاصله راجع الى ما ذكرناه واما ما اورده عليه من
الفرق فغير وارد لان موارد الاحكام الشرعية المتعلقة بالمبهمات الخارجية لا بد ان يكون معينة واقعا
سواء كانت انشاء او اخبارا واما كون التعيين مرادا من اللفظ المستعمل في الماهية فغير لازم في المقامين

فالفرق غير سديد بل نعم بينهما فرق باعتبار آخر وهو ان التعيين الثابت في الحكم الشرعي لا بد من بيانه ولو
بقرينة الحكمة والاطلاق لو تمكن المكلف من الامتثال بخلاف التعيين في الاخبار فانه يجوز تركه بيانه
في الكلية فيبقى على الاجمال ومما قررنا يتضح ثبوت سقوط ارادة الاخر ايضاً ومنشأ عدم الفرق
بين ذات المطلق مجردة عن ملاحظة وصف الاطلاق وبينها مع ملاحظة وصف الاطلاق ما ذكره
المجيب من ان المطلق جزء للمقيد انما اراد بالامر الاول وايراد المورد عليه انما هو على تقدير ارادة
الامر الثاني وقوله وهو ليس معنى لو ينبغي في قولنا رقبة مؤمنة غير سديد بل المعروف عن انه بمعنى لو غير
واحد لا يختلف بانضمام شيء اليه وعدمه ثم اعلم ان من انكر ظهور الاوامر الواردة في اخبارنا المروية
عن الائمة ع في الوجوب بعد تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب لا مدفع له عن الاعتراض
المذكور بالنسبة الى ما ورد في كلامهم ع ان كان ممن يرى رجحان حمل الامر بالمقيد على الاستحباب لان
الاحتمال لا يكافئ الظاهر ولا يعدل لبعثنا الدليل لكن من هو لا من عدل عن الجواب المذكور في دفع الاعتراض
من غير تفصيل هو كما ترى هنا وذم بعض المتاخرين ان اطباقهم على وجوب حمل المطلق على المقيد هنا
مبني على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيث لم يرد في مقابلة المطلق ورجحان التاسيس على التاكيد وان
اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبني على ملاحظته في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة التي مع
خاص بالقرينة وكلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فانهم قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبار في
تارة باعتبار كونه مطلقا واخرى باعتبار كونه مقيدا فنفي الدلالة او اثباتها في احدهما لا ينافي خلافه في الآخر
ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الايجاب مع اختلافهم في مبحث اخر في دلالته عليه اذا ورد عقيب
الحظر هذا محصل كلامه وتوضيح مرامه وفساده واضح لان ما انفرد به التقييد بالوصف في المقام من
التقييد في غيره انما هو وروده في مقابلة المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم هنا والا لكان ثبوته عند
عدم وروده في مقابل المطلق اولى لعرائه عن المعارض المنافي ولو اضاف الى ذلك الوجه المنقول
لا يجري عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق ان مبنى ذلك على ملاحظة
المنطوقين كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد

مشتملا

مشتملا على وصف بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان المقيد ذاتيا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه
ذلك والكلي بالتزامهم بثبوت المفهوم في جميع ذلك حتى في مقابلة المطلق مما اتفقوا في سقوطه نعم
للقائل بتلك المفاهيم كلا او بعضا ان يتمسك به هنا ايضا الا ان مجرد ذلك لا يكفي في الحمل هذا و
اورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان مفاد الكلام على تقدير اعتبار الحمل بالمفهوم مجرد عدم
وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك لان المطلوب بالخطاب ح
اما مطلق الطبيعة او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمفهوم يتحقق بفعل المقيد فيكون الاتيان
بغيره حراما هذا ما تقتضيه كلامه وفهمه لا يحتمل له وجها اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا انطباق
الخاص بما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما يأتي من قبل التشريع وهو آت على تقدير اعتبار المفهوم
ايضا على انا لم نقف على مصرح في المقام بان قضية الحمل عدم جواز الاتيان بما عدا المقيد فيمكن تنزيل
كلامهم على ما ادعيه في المفهوم من قضاء الجمع لعدم وجوب ما عدا المقيد نعم ربما يتجه عكس ما ذكره
بناء على تفصيل ابن عمير بادخال ما علم خروجه من الدين كما لا يخفى حجة الاكثر على ان التقييد المتاخر لو
لو كان نسخا لكان التخصيص المتاخر ايضا نسخا لاتحادهما في نفي الشمول ولكان المطلق عند تاخره منه
عن المقيد ايضا نسخا له لان ما يوجب ذلك وهو التنافي متحقق من الطرفين وبطلان كل من اللازمين
معلوم بالاتفاق واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا برفع حكما شرعيا فيكون نسخا بخلاف
التخصيص فانه لا حكم فيه ولا رفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان تقييد المتاخر يثبت حكما لم يكن
قبل بخلاف العكس لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول
ان في التخصيص ايضا حكما شرعيا برفع حكما شرعيا فان المراد بالتخصيص التخصيص بالمخالف كما
بيان الملازمة ولا ريب في ان التخصيص بقولنا لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا استعمل من العام
المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن ثابتا
وهو عدم وجوب اكرامه فيبطل الفرق المذكور ويرد على الجواب الثاني ان المطلق المتاخر لو دفع
الزيادة كما علم من الجواب كان مثبتا للحكم في المطلق من حيث كونه رافعا لحكم المقيد من حيث كونه

مقيد فيكون كالمقيد المتاخر في كونه مثبتا لحكم شرعي غير السابق فالتفرقة المذكورة بل الوجه في التفرقة
ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت به
حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا بخلاف صورة تاخره فانه يحمل من اول الامر على المقيد فلا يثبت
به حكم شرعي حتى يرتفع بالمقيد فيكون نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع
الحكم الثابت ولو في الذهن فيعود على تقديره الاشكال السابق وهو ان يكون التخصيص ايضا نسخا
وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل ثم من قال بانه لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيكون
مجازا وهو مبني على الدلالة التي هي منتفية اذ دلالة المطلق على مقيد خاص والجواب اما اولا فبالنقض
بالتخصيص فانه لا يسمى نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل يجاب بانه فيه اظهر و
اما ما قيل من النقض بما لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق ح هو المقيد مجازا ولا دلالة له فيمكن دفعه
بان الدلالة تتحقق في صورة السبق كما في صورة المقارنة بخلاف صورة التاخر وقد مر التنبيه عليه
وكذا ما قيل ايضا من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فانه مجاز لا دلالة لها عليه لما مر وذلك لجواز
ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الاطلاق فيه لا لنص متاخر ولو ثبت فلا
ثم ان الخصم ليساعد على عدم كونه نسخا والحال هذه واما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا وسيأتي
بيانه انشاء الله تعالى واما ثالثا فبالمنع من توقف المجاز على الدلالة اذ ان اريد بها الدلالة المقارنة
وان اريد بها ما هو اعم من ذلك منعنا انتفائه في المقام لتحققها بعد ورود المقيد ثم لا يذهب عليك
ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا معرفين منكرين كما او
معرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او
مثنيين او مجموعين منكرين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا ان ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين
او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين نحو ان ظاهرت فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت
فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما اذا تعلق احدهما بالعام
المطلق والاخر بالعام المقيد ان افطرت فاعتق كل رقبة تملكها ان افطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة

تملكها

تملكها ان افطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق الرقاب
التي تملكها ثم قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها فلا حمل من حيث الاطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص
حيث نقول بحجية المفهوم المذكور وبجواز التخصيص به واما الخوارج ذلك نحو اكرم العلماء ان جاءك زيد
فاكرم العلماء [illegible] لهم او في يوم كذا او مكان كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين
الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراد العام لا يقتضي عمومه بالنسبة الى افراده وافراد الزمان والمكان
وهذا واضح واما اذا كانا نهيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا
القسم قد ذكره الحاجبي وغيره واعترض عليه العضدي بانه خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام
لا من باب تقييد المطلق لعموم النكرة المنفية وجوابه ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق
النكرة وتقييدها كما تحقيقه بان الكلام انما هو في تعيين المنفي في الخطاب المنفي لنفي المطلق وبيان
كونه هو المطلق او المقيد فان وردت بالخطاب الاخر فلا تخرج عن محل البحث بقاء النكرة المنفية على عمومها
وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين بين ولا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من
تخصيص محل التمثيل بصورة لا يتصور فيها الاستغراق كما في اشتر اللحم ان هذا التكلف كما ترى غير سديد لانه ان
اراد بالنكرة فردا لا بشرط كما هو الظاهر من التمثيل لزم من تعلق النفي بها نفي جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق
ويعود الاشكال وان اراد بها فردا بشرط الاتحاد لعله يعد مما يتعين فيه حمل المطلق على المقيد كما مر في الصورة
السابقة لاشتراكهما في منشأ الحمل فلا يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا لانه
على تقدير تسليمه انما يجري في الموارد المتداولة كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفرض
النادر مع ان من قال بحجية مفهوم الوصف اعمل القيد وقال بجواز تخصيص العام به لا يلتزم هنا بالعمل
بعموم العام مطلقا فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه وكذا الحال في النواهي التنزيهية واما الاوامر الندبية وما دل
على الاباحة فلا حمل لعدم موجبه على اشكال في الاول لان قضية بعض الادلة المتقدمة ثبوت التقييد فيه
وكذا اذا كان الحكمان وضعيين وكان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا كما لو قال الكلب نجس ثم قال
السلوقي نجس او قال اغسل ما لاقاه الا اذا نبا نحو اعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة فيتعين تقييد

الوقيد في العتق بالمؤمنة انه لا عتق الا في ملك نعم هنا انما لو لحجية مفهوم الوصف فانه حينئذ يقع التعارض
بين مفهوم المقيد ومنطوق العام اذا المطلق حينئذ فانه يحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه
في مبحث التخصيص التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق وان كان على خلاف الاصل لان
اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع للطبيعة من حيث هي ومفاد التنوين الداخل عليه ان كان تنوينا
فرديا هو الاطلاق التعيني اي لا باعتبار التعيين فينافي اعتبار التعيين فيلزم عند اعتباره الخروج عن الوضع
وح فاذا اعتبر معه تعيين فرد مخصوص او وصف مخصوص او عدم التعيين واريد بذلك من غير لفظه كان الاستعمال
على الحقيقة لان الانضمام استعمال الا في معناه الاصلي كما في قولك جاءني رجل عالم اكرم رجلا عالما او لا يوجد
لا انسان فيهم نعم لو اريد التعيين وجعله من لفظ الجنس او التنوين او المجموع كان مجازا قطعا لان اللفظ
لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف بلام العهد الذهني
وما جرى مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها فانه ما في الباب انه يلزم على
الثاني تاخير بيان بعض المطلوب فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما في صورة مقارنة المقيد
واعلم ان في المقام مباحث اغفلنا في بعض الشرح لذكرها سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده
ليس كشمول العام لافراده فان شمول العام لافراده بالوضع وشمول المطلق لها بالعقل ومنها ان المطلق
ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في الغير بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة الوجود
ان ما يقتضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما ياتي للعموم
كذلك ياتي للعموم الشمولي بقرينة مقام وشهادة حال كقوله اجل ثمانه واتى لنا من السماء ماء طهورا
تعالى علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع وحرم الربا اذا جعل اللام فيها للتعريف الجنس من حيث
خراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله في باب العام وجه قد نبهنا عليه سابقا
المجمل والمبين المجمل ما دل على معنى ولم يتضح دلالته عليه ثم الجنس ويخرج بقولنا دل على معنى ما لا
دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة لا بعينه معتبرة كاللفظ المحفوف بالقرينة فانه ليس من الدلالة التي هي الدلالة
المعتبرة وقولنا او حكم عطف على معنى والمراد به الحكم الشرعي كما هو الظاهر في المقام ويدخل مجملات

بقرينة

١٨ن
في المجمل والمبين

تعرض للمعصوم وهذا فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة عليه ليكون بيانا وانما قيدنا
الدلالة باحد القيدين احترازا عن الايجاد في الدلالة العقلية الصرفة كدلالة الصوت على كون المتصف
انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا في الاصطلاح وقولنا لم يتضح دلالته المبين وقد يحد بما لم يتضح دلالته
فيخرج المبين وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة واشعار الوضوح لا يتحقق بعنوان المهمل
الا الفاظ دلالة على انفسها او يصطلح القرابين وح فالمخبر المخبر عنها بالقيد المذكور فان المراد بها هنا ما
يتناول مثل ذلك والا اشكل بمجملات المجاز فمعنى المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما لا دلالة
لها عليه باعتبار كونه بيانا وان دلت عليه لا بهذا الاعتبار وكذا لا الفاظ لا نقطها الا ما بالنسبة الى ما تدل
عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج عنه بالتضييح دلالة لما اعتبرنا فيه من عدم وضوح الدلالة ويدخل
ما اشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى ما لو ولا باس به كما لو قيل زيد قاعد ويتردد بين لفظين
او الفاظ فان المراد بالدلالة ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل
كما فعله بعضهم وذلك ان تنزل الحد على ما سبق فكرة في حد المطلق ويجعل التقسيم بتنزيله على النوع
في المقسم وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وينقض طردا بالمهمل و
بمثل لفظ الممتنع والمستحيل وعكسا بمثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق
شيء هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الالفاظ
الكتاب والسنة وان المراد بالشيء مطلق المدلول فيندفع الثاني والمفهوم الذهني ايضا والثالث بان
الظاهر من الشيء المعين وانه حينئذ لا يصلح اعتبار غير تعسف ومع ذلك فعكسه منقوض بمجمل
الافعال وقد اطبقوا على دخوله الا ان يجعل المجمل الذي هو موضوع البيان مخصوصا بمجمل الالفاظ ويتنزل
تعرضهم في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد وعرفه بعضهم بانه ما لم يكن
اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا متساويا وهذا منقوض بمجمل الافعال عندك
بدخوله فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث المجمل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى
الاعم قد يكون فعلا وذلك حيث لا يقترن بما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال

فقد يكون في نفسه كالعين ونحوه ومنه ما المستعمل المتواطي في معين ولم يبين غير معين في الظ نحو وآتوا حقه
يوم حصاده وقد يكون في هيئته الاصلية كتصريف لاشتراكه بين المذكر والمونث والغائب والمخاطب
حيث اتحد فيه هيئة الفاعل والمفعول كالطوي عليه من الاهلال او مركبا كما في قوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته يحتمل ولي الزوجة بان يكون اثر العفو بانه نصف الزوج اما لو اريح فيكون
اثره استيفاء تماما كالمهر وعنه الاستثناء بمجمل نحو احلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم ولا يذهب عليك ان الفرق بين
هذين القسمين اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذا يكون بالنسبة الى المعنى المجازي
وذلك حيث استعمل اللفظ مع قرينة صادقة وتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رايت شمسا
تتكلم حيث يتردد فيها بين الانسان الجميل والجليل او تعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتبار على غير معين
لا دليل في اللفظ على تعيينه نحو جئني باسد كان يعني اسدا في الحمام وقد يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي
وذلك حيث يكون المجاز مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم ومن تبعه وقد
يقع الاجمال في الحديث لكتابة تحديث لا يبين لاحتمال السكون والتحريك ونحو الاشارة كما لو سئل عن
عدد شيء فاشار باصابعه الاربع مثلا مرتين حيث يتردد بين ان يكون المراد بالتكرير التاكيد او
التاسيس الى غير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من
ايراد ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة
الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاصابع والى الزند والى
المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاه بانامله وكتبت بيدي وانما اكتبه باصابعه وظاهر
الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك فيلزم الاجمال ومنهم من جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع
ايضا لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون الى انه لا
اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر وعدم الاشتراك
فلا اجمال واما الاطلاق على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة
مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في المتعلق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال

بقي

بقي تحمل من يده في الماء الى ركبتيه والى ظهره والى ترقوته ان الاسم استنادا للاعطاء والكتابة في المثالين الى
الى بعض اليد بل الى تمامها مع احتمال ان يكون الاطلاق ايضا على غير الاشاجع من معانيها المذكورة على الحقيقة
لا يعطى الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان يكون موضوعا للقدر الجامع بينها والاعمال المعهودة فيصدق
على الجميع الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يتبين في صدقه على ما دون المجموع الاخفاء واما مع الانفصال
فالمجموع يد واحدة قطعا كالحمل والعصى ولهذا لا يقال يد من يده بحيث خرج اذا الانسان يده لم يزل
واما باعتبار القطع فلانه ظاهر في الابانة او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح شايع على الظاهر
ولهذا لا يصار اليه الا بقرينة فلا اجمال فيها ايضا ومنها قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس
الفعل فذهب بعضهم الى انه من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنفي شرعيا او لغويا له حكم
واحد وبين ما اذا كان لغويا له اكثر من حكم واحد فجعل الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال
مطلقا وانه ان امكن الحمل على نفي المسمى تعين والا فان امكن الحمل على نفي الصحة تعين ايضا والا فنفي الكمال
وهو المختار ولنا على المقام الاول ان ظاهر النفي يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها فاذا امكن تعين
الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا انما يجري في الفاظ العبادات والمعاملات بناء على ما
يذهب عليه الاكثر من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم
منها ومن الفاسدة فيمتنع حمل النفي على نفي الماهية لان المعنى الاعم لا ينتفي بانتفاء بعض اجزائه وشرائطه
وعلى المقام الثاني ان الظ من مثله عرفا نفي الصحة فيتعين تقديرها ولا اجمال لان لغة اهل العرف حجة
كخصوصها والمشهور في الاحتجاج عليه ان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل
عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة المتعذرة واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح
وهو فاسد واجيب بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بمساعدة الفهم وهو راجع الى ما قلناه
واستدل لعلهم بعضهم بان اللفظ لنفي الذات دال على نفي الصفات فاذا تعذر العمل به في نفي الذات
لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند

تعليقه على الذات بالملزوم فاذا انتفى الملزوم انتفت الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايضا واجاب بان
اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل
على عدم ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض هذا ملخص كلام المحقق
المذكور واورد على الجواب فاسدا اذ لا نم عموم المنزلة ووضوح العرف والاستعمال يكذبه لانه
انه حيث تعذر حمل الاسد في قول القائل رايت اسدا يرمي على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف
بجميع ما يمكن اتصافه به من لوازمه حتى البخر ونقصان الادراك ولذلك لعل المقام الثالث حمل النفي على
نفي الكمال لتعينه اذا التقدير تعذر نفي الذات والصحة وعدم ما يتبادر من احتمال الخروج من هذا الباب
قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد واما نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فقد قيل ان المقصود
فيه نفي الفائدة والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان النفي فيه نفس
العلم والكلام تنزيلا لغير النافع منهما منزلة الخارج عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان ثم احتج
الاولون بان العرف في مثله يفهم الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب للاجمال و
اجيب بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تسليمه لا يوجب
التردد بل كل صاحب مذهب يحمل على ما هو الظاهر عنده وان اريد ان اهل العرف في بعض المواضع يفهمون نفي
الصحة وفي بعضها نفي الكمال فمدفوع بان فهمهم نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعتبرة لا ارادته واما عند
فقدها كما هو المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفي الذات او الصحة احتج المفصل على عدم الاجمال في الفعل
الشرعي بما مر وفي الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يتخصص بالنفي على تقدير تعذر نفيه
بالذات فلا يلزم ايضا اجمال وعلى ثبوت الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح
لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيثبت الاجمال والجواب المنع من عدم المرجح وقد عرفت بيانه ومنها التحريم
المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الاية الى غير ذلك فان اضافة
التحريم الى العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده بعضهم من المجمل نظرا الى ان الافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين البعض ولا مرجح فيتردد

وذهب

وذهب المحققون الى عدم الاجمال لان مثله حيثما يطلق فالمتبادر منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كا
لاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح في المنكوح الى غير ذلك وهو
كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود ظاهر واما المتعدد نحو حرم عليكم صيد البر حيث
يحتمل ان يكون المحرم اصطياده لا اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن هناك ما يعين الحمل على
العموم وكذا الكلام في اضافة سائر الاحكام الى الاعيان نحو طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم
حل لهم ومنها اية المسح في الوضوء فعدها بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الراس وبعضه ولا اولوية
فيثبت فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح البعض في صدق المسح به عرفا او لغة
الظاهر ان الباء في مثل المقام للتبعيض فيكون نصا في الحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها له في سبعة
عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه واستشهاد بعض المحققين ايضا مضافا الى ذلك للتبعيض الا
عليه واستدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء اذا كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والمجاز (؟) فالكل بعض الا
فالاوجب الاشتراك وضعفه ظاهر لان الخصم يدعي تكافؤ الاحتمالين وليس في ذلك ما يوجب نحو وقد
يجاب ايضا بان الباء ان دخلت على المحل الممسوح تعدى الفعل الى الالة كما في الاية فيستوعبها دون المحل
وان دخلت على الالة تعدى الى المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راس اليتيم بيدي والظاهر ان العرف
لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضي ومنها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والطواف بالبيت
صلاة ونحوه مما له محمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلاة والاثنين
جماعة او ان الطواف بالبيت كالصلاة في اشتراطه بالطهارة والاثنان فما فوقهما كالجماعة في حصول
فضيلة الجماعة بهما فمنهم من جعل ذلك مجملا للتساوي بين الاحتمالين ومنهم من رجح الاحتمال الثاني لان
شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع او الاستعمال شرعيا
وبين ان يكون عرفيا او لغويا فيبنى على الاجمال في الاول اذ كما ان من شان الشارع بيان الاحكام الشرعية
كذلك من شانه بيان موضوعاتها ويحمل على بيان الحكم في الثاني اذ ليس من شانه بيان المعنى اللغوي
من اشتغاله ببيان غير الاحكام كاشتغاله ببيانها فلا ترجيح وربما فهم ان ذلك غير مناف للظهور المدعى

مراعاة لحق المنصب   المبين بالفتح نقيض المجمل و قسيمه يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى
وان كان وضع اللفظ باعتبار اتصاف معناه به واما بالكسر فيوصف به فاعل البيان تارة وما يقع
به البيان اخرى من اللفظ والحكم او المعنى كما مر وقريب منه البيان فانه قد يطلق على التبيين كالكلام و
السلام على التبيين لتكلم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح
وعلى ما يحصل به البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايضا وعلى الادراك المتعلق به فهو العلم بالدليل
والاطلاق الاخير غير شايع ويعرف المبين بالمعنى الاول بانه ما اتضحت دلالته على المعنى المراد فيعم ما يتضح
بنفسه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم او بواسطة الغير اذا اخذ معه كقوله تعالى واتوا حقه وقوله فيما سقت السماء
العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما كالمجمل ويشكل الحد بعدم
شموله لمبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله له الا ان ينزل القول بعدم شمول المجمل له ثم المبين القولي
ينقسم الى نص ويسمى بالمحكم ايضا وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال
سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة القرائن والى ظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان
الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مؤولا ويعرف بالمعنى الثاني باعتبار
الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ولعله حمل على طرده بالكلام الدال
على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما لو راى ذهبا فقال رايت عينا ثم قال ولا شيء ذهبا
ولم يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث انه كذلك اي مراد بذلك الخطاب
فانه في الفرض المذكور وان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نم انه لا
يسمى ح مبينا فان الذي يظهر من عرف القوم ان العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبينا سواء قصد
البيان او لم يقصد ولولا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبينات للشك في تعلق القصد فيها بالبيان
ولئن سلمناه قلنا ان ندفع النقض باستفادة الحيثية من تعليق الدلالة على الوصف اعني المراد حيث
ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة فيحصل الحل بالدلالة المقصودة
وعلى عكسه او لا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها لكنه لا يرد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة

انها يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف بها فلا بد من تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة
الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف
كذلك يصدق انها لا تستقل بالدلالة بالنسبة الى غير العارف فيخرج عن الحد عليه لكنه يدل على
هذا التوجيه امران   انه خروج عن ظاهر اللفظ فان المفهوم من قولنا لا يستقل عدم الاستقلال
عند كل احد لوقوعه نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه
حصوله ولو عند البعض ولا يشكل الحال بالمجمل حيث يكون المتكلم عالما بالمراد لان المراد عدم
استقلاله من حيث دلالته ولو بضميمة ما اعتبر من الحال وهذا انما يختلف بالنسبة الى المتكلم وغيره
ان التاويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد
من حيث صدقه على التوجيه المذكور بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب
فيها بالدلالة بالنسبة الى غيره مع انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظاهر ان
الحد لاعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتبر البيان بالقياس اليه فلا اشكال
وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايضا فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور ثانيها بيان المراد
من العام المخصوص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على القدر المراد
وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة الدلالة المطابقية ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن
وهذا مع عدم اطراده في الفاظ العموم كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فرض المطابقية لا اللفظ
على تمام معناه لا يدل على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال بيان العام
المخصص باعتبار احدهما باعتبار عدم دخول العام المخصص في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة
على المراد وجوابه ما مر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا بد ان يدل على المراد من الخطاب بل على ما ليس
بمراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمام اعني المراد
المطابقي ومرجعه الى المراد لذاته لا ولا دلالة في المخصص بدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار والعام
لا دلالة له عليه كذلك فيندفع به الاشكال الاول ايضا وثانيها بيان وجوه الفعل فانه بيان مع ان الفعل

لیس بخطاب ویمکن دفعه بان الاجمال فی الفعل یرجع الی الاجمال فی دلیله اللفظی اعنی دلیل التاسی وهو
خطاب فیکون المبین مبینا له ولو قیل بانه لیس مبینا من حیث بیانه للفعل ایضا فان قطع النظر عن
الدلیل اللفظی ولا یتناوله الحد لا یمکن دفعه بان المعتبر فی عکس الحد شموله لافراد المحدود بحسب دواتها
لا بجمیع ما یلحقها من الاعتبارات ثم المبین قد یکون کاشفا عن المراد بالمجمل وهذا یکفی فیه ان یکون
ولو ادنی درجة الاعتبار سندا ودلالة وقد یکون کاشفا عن المراد بغیر المجمل مما له ظاهر وهذا یعتبر فیه ان
یکون اقوی منه فی الدلالة فلو ساواه کالعامین من وجه امتنع الترجیح وان یکون مساویا ایاه فی
السند ان کان ناسخا او اقوی دون العکس عند من منع من نسخ القطعی بالظنی وکذا اذا کان مخصصا
عند من منع تخصیصه به ایضا ثم المبین یصح ان یکون قولا اتفاقا وفعلا علی الاصح وخالف فیه بعضهم
تمسکا بان الفعل یطول والبیان به یستلزم تاخیره مع امکان تعجیله وانه غیر جائز والمقدمات الاربع کلها
ممنوعة مضافا الی ما سنبینه من وقوع المستلزم لجوازه ثم کون الفعل مبینا قد یعلم بالضرورة من غیر
قصده وقد یعرف بالنظر کما لو امر بمجمل ثم فعل فی وقت الحاجة ما یصلح ان یکون بیانا فنعلم کونه مبینا
له لانه لولاه للزم تاخیر البیان عن وقت الحاجة وقد یعلم بتصریحه کما فی قوله صلوا کما رأیتمونی اصلی
فانه لیس بیانا بل دلیل علی کون الفعل بیانا ویحتمل بعیدا جعل المجموع بیانا وقد یعلم بغیر ذلک وقد
یترکب من القول والفعل کما لو بین بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم لا نزاع عند العدلیة فی عدم جواز
تاخیر البیان عن وقت الحاجة علی ما حکاه جماعة وهو لیس علی ظاهر اطلاقه للقطع بان کثیرا من الاحکام
لم یبلغ بیانها الی احاد المکلفین بل المراد اما عدم جواز تاخیر بیان الحکم الذی تعلق بالمکلف تعلقا
فعلیا واقعیا کان او ظاهریا فیصح ان یکون عدم جواز التاخیر بمعنی ما نعیه التاخیر عن تعلق التکلیف
او بقائه او عدم جواز تاخیر بیان الحکم الواقعی مع انتفاء الموانع المقتضیة لعدم البیان او لعدم
البلوغ کالتقیة ونحوها فیکون عدم جواز التاخیر بمعنی قبح التاخیر من حیث ادائه الی الاخلال با
باللطف الواجب والمعتمد هو الاول ویمکن تفسیر عدم الجواز فیه بالمعنی الثانی ایضا بل هو وجه
فیصح تعمیم العنوان الی القسمین لکن لا یساعد علیه احتجاجهم علیه بلزوم التکلیف بالمحال ویصح ادعاء عم

ایضا

ایضا الی التکلیف بمعنی المنع الفعلی بمنع التاخیر ثم الحکم المذکور اعنی عدم جواز تاخیر البیان عن وقت
الحاجة مما لا ریب فیه فی الاحکام الاقتضائیة بل موضع وفاق عند العدلیة واحتجوا علیه باستلزامه
التکلیف بالمحال او طلب المحال وانزع ورد بما مبنی الی بعض الانظار جواز تاخیر بیان المندوب
والمکروه مطلقا لانهما لیسا بتکلیف فلا یلزم التکلیف بالاطاقة تاخیر بیانهما واستدعاء مطلق الطلب
الفهم ممنوع ولو سلم فانما یقتضی فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل علی سبیل الاجمال
واستدعائه الفهم التفصیلی ممنوع وضعفه ظاهر لان العلة فی الفهم لا ینحصر فی لزوم التکلیف بالاطاقة
علی تقدیر تسلیم خروجهما عن حقیقته وان کانت المناقشة فیه لفظیة بل هناک علة اخری مشترکة بین
الکل وهی قبح طلب المحال وضعف یکابره ولسفسطة العقل العلة ضروری ومجرد فهم الطلب او المطلق
علی الاجمال لا یجدی فی دفع ذلک وهو واضح وقد یحکی عن بعض متاخری المتاخرین القول بجواز
تاخیر البیان عن وقت الحاجة مطلقا متمسکا بما ورد فی بعض الاخبار من قولهم علیکم ان تسألوا ولیس
علینا ان نجیب فان ادعی ذلک فی التکلیف الفعلی ففساده ضروری ولیس فیما تمسک به
اشعار به وان ادعیه فی التکلیف الثانی ای الثابت علی تقدیر البیان فان اراد جوازه فی
الجملة ولو مع المانع فهو مما لا یقبل النزاع کما مر وان اراد جوازه مطلقا ولو مع انتفاء الموانع من التقیة
وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف الواجب والحکمة المقصودة من انزال الکتب وارسال
الانبیاء ونصب الاوصیاء ثم یعاید له اطلاق الروایة المذکورة علی خلاف ذلک لکنها غیر محمولة علی
ظاهرها لمنافاتها لما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تعالی لتبین للناس وقال جل ذکره
لتبین لهم وقال عز اسمه یبین لکم الی غیر ذلک وتضمن ابان جملة من الاخبار المصرحة بذلک فی مجب
الاجماع بل الوجه تنزیل الروایة المذکورة علی تقدیر تسلیم صحتها علی صورة قیام مانع من البیان کا
لتقیة وقد اعرض الامام علیه السلام فی بعض الموارد عن جواب السائل الی غیره للتقیة کما سئل عن قول الله
عقیب قوله غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فاجاب بانهم الیهود والنصاری فعدل عن بیان
حکم السؤال الی تفسیر الایة لمکان التقیة الی غیر ذلک ثم ما تمسکنا به علی منع التاخیر من لزوم التکلیف

بالمحال وطلب المحال مبني على طريقة القوم والا فهو عندي محل نظر لان المجمل المكلف به اذا كان من فعل الا
العادية وشبهها جاز ذلك صدوره من المكلف بدون البيان بل قد يقع وهو يقدح في استحالة المدعاة
على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف الا بالبيان و
التعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا يثبت به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف
بالفعل مع عدم البيان وهذا لا يتجه اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله او مطلقا والاول
يوجب التكليف بالشي على تقدير وجوبه وحصوله وهو قبيح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف
بالمحال اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته له كما هو احد فردي ممتنع
ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف من الفعل المعين عنده فيصح ان يكلف به بالعزم
عليه وان اتى المحال فيه وهذا هو المراد مما ذكروه وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير
بيان التكليف الذي يصح وقوعه مع عدم تاخير بيانه وليس ذلك منه قلنا ان اراد بالمحال في الدليل
في الدليل المحال بغير الاختيار كما هو الظاهر فيتجه عليه ما ذكرناه من انه ما يتحقق في حق الفعل الممتنع بالاختيار
والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاختيار اذ تاثير البيان في ذلك غير معقول وان اراد ما لا يتم
اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمحال بالاختيار من حيث كونه كذلك مع بقاء الاختيار ثم
انا وان التزمنا في المقام باستحالة اطلاق التكليف لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري
الثابت على هذا التقدير تحصيلا لا ضعف الاخذ بالاحتمال الى حد لا فيه كما في سائر التكاليف لو اعتبر الخ
قرينة طوق ظاهريه فان التكليف بها بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم
اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى خلافه مع ان استحالة اطلاق التكليف بالنسبة الى ذلك ليس من
جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصود لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته
للحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر تحصيل العلم
الواجب او المطلوب بالبراءة من الواجب او المطلوب او من حيث تعذر الامتثال المتوقف على ان
يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلوب قلنا التكليف بالفعل

لا يستلزم

لا يستلزم التكليف بالعلم بالبراءة والامتثال فيجوز الانفكاك كما في وجوب الصلوة الى جهة
القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها لضيق الوقت عن التكرير واداء الصلوة بفساد هالعدم معرفة
الجهة والامر بالفعل بمجرده لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في مبحث الامر
ولو سلم او قدر توقف عليه لثبوت كونه عبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بحسب الاحتمال كما
في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا دار بين امور محصورة او
قلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه مع ان حرمة التشريع سمعية ولا دلالة
العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان يستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان
او مع تاخيره عن وقت الحاجة اليه لكونه سفها فان الغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب تعيين
الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التعيين بالبيان فيكون التكليف حينئذ من باب تكليف المحال
لا التكليف بالمحال وان كان بحسب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول لا ان قبح
وقت الحاجة بمعنى الاحتياج الى البيان استقام الكلية الدعوى بيانا للتقدم وان فسر بوقت العمل
او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم اتضح كليتها بالمجمل المردد بين
عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منها بفعل الكل او كان الظن او الشك
في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان
على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله التاخير بيان المجمل مع عدم وقوع العمل مع
انه الغالب فيه والثاني يقتضي قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو التزم المكلف ببيانه على
تقدير اقدامه على الفعل فلم يقدم عليه اما بالمخالفة كما في التكليف العيني التعييني او بدونها كما في
الكفائي او التخييري اذا قام غيره به او اتى بالبدل وان اعتبرنا في هذه الصورة لزوم المكلف بالبيان على
تقدير اقدام المكلف وحاجته لفعلية التكليف بدونه فان تمكين المكلف من البيان حيث
يحتاج اليه معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجه ان يقال المنع في الحقيقة على هذا التقدير انما هو تاخير
تمكين المكلف من البيان عن وقت الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما سبق الى بعض

كلام ذي

الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى اخر الوقت جائز لانه لا يوجب التكليف بالمحال
لفساده لما بينا واما اذا اخرنا الحاجة وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان فلو فسر لم يتجه عليه
شي من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات او الكنفي في
طريقه بالظن او الاحتمال مثلا او حصول المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل
واما الاحكام الوضعية فان كان التاخير فيها مستلزما للتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا
فلا يعقل لها وقت حاجة يمنع التاخير عنها بل لا يعقل فانه في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات
حكم في حق اخر او ترتب امر دنيوي او اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه اقوال ثالثها وهو خيرة العلامة وجماعة البعض
القائل بالجواز فيما ليس له ظاهر كالمجمل والمنع فيما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان
الاجمالي فيرجع الى القسم الاول ولعل هذا مذهب السيد المرتضى ره ايضا على ما يظهر في اثناء الاحتجاج
وان اقتصر في الدعوى على ذكر العام فيرجع الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا
مدعيا عليه الاجماع وعد ذلك من شرائط النسخ والحق ما ذهب اليه المجوزون مطلقا لنا بعد الاصل وجوه
انه لو لم يجز ذلك لكان المانع يقتضي قبحه ولا مانع من ذلك الا ما تخيله الخصم وسنبين انه لا
يصلح للمنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الواسطة واما ما تداول بينهم في
الاحتجاج من انه لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات
الجواز لا في اثبات جوازه لوجدان وان استدل الثاني ان من خاطب بمجمل او وعد كلاما لم يات بين
المقصود بالمجمل او صرح بارادته خلاف ظاهر الكلام عند حضور وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولم ينكر
عليه احد من العقلا كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم وذلك اية الجواز
انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان الناسخ عن المنسوخ والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان
لفظ المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الاستمرار حقيقة لامتناع النسخ فجواز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير
البيان في كل ما له ظاهر اذ لا تفصيل بين النسخ وغيره غير معقول بعد اشتراك المستند كما سننبه عليه

ذلك

ذلك فيما له ظاهر يوجب الجواز في غيره ايضا للمساواة ولعدم القول بالفصل واما بطلان التالي فبالاجماع
على ما حكاه السيد وانما اقتصر على ايراد النقض بالنسخ اختصارا او لاقتصار فانه لا يختص بحجة
المانعين مطلقا على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل ما يتاتى في ادلة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل
انه لو جاز خطاب العربي بالعجمي او الزنجية من غير ان يبين له في الحال والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
انه لا فارق بينهما في ذلك لاشتراكهما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور
الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل ولو فرض حصول الفهم من
الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل بتمامه كالزنجية فانا نمنع جوازه ايضا
ويظهر من قولهم من غير ان يبين له في الحال جواز مخاطبة العربي بالزنجية مع البيان في الحال وهو على اطلاقه
ممنوع في المجاز احتج السيد رحمه الله على جواز تاخير بيان المجمل بما مر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه ان
ذلك استعمال للفظ في غير ما وضع له من غير قرينة حال الخطاب وانه قبيح لشهادة اهل العرف حيث يعدون
قول القائل افعل كذا في اصحاب الشديد او اقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد او رايت حمارا مريدا به
البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومستنكرا فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة
ولا يجري هذا في تاخير بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف الى ذلك او مستعمل في غير ما
وضع له مع القرينة لئلا ينتقض في موارده ان المتكلم ان اراد بالكلام ظاهره فقد دل على خلاف
مراده والا فقد دل على الشي بالادلة لقرينة لا يقال انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل
لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شي في وقت الحاجة فانما يدل لا يرجع اليه وذلك متحقق
قبل وقت الحاجة ايضا على ان وقت الحاجة انما يكون فيما يتضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فيلزم ان يجوز
تاخير البيان فيه الى غيره من مستقبل الاوقات اذ ليس هنا وقت يصلح للتعيين كما في التكليف وذلك
يودي الى سقوط الاستفادة من الكلام لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويز
لحوق البيان وذلك يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفادة
لا يقال يجب ان يعتقد الظاهر الى ان يتبين خلافه لانا نقول ليس هذا باولى من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه

الى ان يتبين عدم ما يوجب غاية الامر ان لا يعتقد احد الامرين فيلزم ما قلناه من اشتغال القائلين طابقًا
يلزم فيما اذا كان الظاهر لفظ العموم ان يتوقف بينه وبين المخصوص وذلك نص اصحاب الوقف فيه فلا يصح
ممن يذهب الى انه ظاهر في الاستغراق هذا جملة ما احتج السيد به على دعويه نقلناه ملخصا مع تصحيحات لا تضر
به امر مستفاده من سياق كلامه وقد يستدل عليه ايضًا بان تاخير البيان فيما له ظاهر يستلزم الاغراء بالجهل
حيث يعتقد السامع لما امر كون المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على اصالة الحقيقة ولو افق خلاف الجواب
اما الجواب عن النقض بالنسخ فان السيد قد نقل الاتفاق على جواز تاخير ذكر الناسخ مع كما تقتضيه كلامه وباسماع
العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك
خلافا من احد واما ما اعترض به بعض المعاصرين بان المخاطب ان تعقل التخصيص حال الخطاب فلم يتعقل
عموم العام لوروده التخصيص فلا اغراء بالجهل ولو تعقل العموم ولم يتعقل التخصيص بعينه فلا ريب في قبحه وان
تعقلهما ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء
وعدم القبح فيه مدفوع بان ظاهر كلامهم نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه مع ما في التزامه بالقبح من تقبل
الخصم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن ظاهر مذهبه وايضا منعه القبح في الصورة الاخيرة
راجع الى تسليم الجواب فلا يستقيم اعتراضا وباسماع العام المخصص بالدليل السمعي من غير اسماع المخصص اذا وجد المخصص
في الاصول فان السيد وجماعة اجازوا ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية في المقامات الثلاثة اذ تضمنها
عدم جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه وهو مشترك بينها نعم يمكن
النقض عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس بتبيين للمراد بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة
عن ارادة جعلية موقتها المكلف ومرجعها الى الزام المكلف بالحظر في الفعل وتعيينه عليه وجعل رجحان فعله او
التخيير فيه فهذا مما يجوز ان يقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يوخذ فيه الاختصاص بزمان دون زمان ثم يرتفع
بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكليف هي الارادة
الحقيقية امتنع الى ذلك في حقه تعالى للزوم البداء لكنه ممنوع فان قيل لا يبقى للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل
الالفاظ العموم قبل الفحص بل يتعين عليه التوقف واما بعد الفحص عن المخصص فيبني على مقتضاه قلنا

يلزم

يلزم على البحث فان المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعند بلوغ على
المخصص لعدم جواز تاخيره بانه عنه فيبني على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف هناك ان يعتقد اجمالا انه يشتمل
بما يبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل كذلك هنا يتعين عليه
ان يعتقد اجمالا انه يشتمل الظاهر او خلافه ان يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى زمان حضور الحاجة وعندها
يعتقد التفصيل ويبني على حسبه واما الثاني فبوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك والنهايات في
على البحث فهو حجة لان العلم بالقرينة يتعذر الا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع فيصير كانه وطويلا على تقدير
يلزم ما ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان حصول التفكر
فان ذلك مما لا بد منه عقلا فيجوز ان يكون زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان به الخطاب فيستغنى عنه
ويمكن النقض ايضا بتاخير البيان الى حيث لا يخرج الكلام عن معونة القرينة كما في الاستثناء المتعقب للجمل
المتعلق بالجميع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلاف في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه حلا ونقضا
وما اعترض به بعض المعاصرين ان تشاغل المتكلم بالكلام مانع فيجوز ان يسوغ معها ما لا يسوغ مع السكوت
فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ان يكلم بمثل هذا المانع الذي لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا ولو حتما
او تكاب ساير القبائح بسبب التشاغل بالقبح اذ لا فرق في القبح بين الاتي من الكلام وغيره واما ما تمسك به المعترض
في الوجه الاول بانا لا نعرف من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه
منها ما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله افعل كذا هذا اليوم او افعل به يريد به الضرب
الشديد فانه ان كان وقت الحاجة متاخرا عن زمان الخطاب فلا نم القبح فيه لا على النهي صم لكنه خارج عن محل
البحث ومنها ما هو خارج عن البحث وهو قوله ذا في حمار امر يريد به البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه
خبرا وقت حاجة يجوز التاخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة في حال الخطاب لا يخرج عنها بصره ويكفي بالان
المراد فيه على عدم مطابقته لمدلول الكلام للواقع او للاعتقاد او لهما على اختلاف الاراء ولا ريب في قبحه
واما قوله الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على اطلاقه ممنوع والاقلم
ولا يجدي لتثنية واما عن الثاني فبان المخاطب اناد بالمراد وبالكلام مع القرينة اللاحقة له لا بد وحدها

ولاريب في ان المجموع دال عليه وما ادعيه من انه لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ
على المعنى في الجملة فمسلم ولا يجدي نفعا وان اراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فممنوع بعد ما مر القول فيه مفصلا
واما ما شعر من جواز التاخير في الاخبار ففي محله كما عرفت وليس فيه قدح لما ذهبنا اليه واما عن الثالث فبان غاية
ما يقتضيه ان يكون الخطاب به بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه وما جاز
المفصلون والفرق بين القول بان العام ظاهر في الاستغراق والقول بالوقف انما يظهر عند وقت الحاجة
حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف من قال بالثاني واما عن الوجه الاخير
فبانا لا نسلم ان ايقاع الغير في اعتقاد بخلاف الواقع قبيح مطلقا اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام
في خطاب النقل كما يظهر بالتتبع يقضي بجوازه وقياسه على الكذب ممنوع اذ لا نسلم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء بل
لكونه اغراء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يقبح وان لم يوثر في الاعتقاد ومن هنا يتبين خروج الفقرة في
الفتح والتبيح في راي المجمل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجاهل بالحال على قبح اخباره بذلك هذا هو التحقيق
الذي كان ينبغي عليه في الجواب ويمكن ان يجاب ايضا بان الاغراء انما يلزم حيث لا يحتمل التجوز وقد بينا ان الاحتمال
قايم فيما قبل الحاجة واصالة الحقيقة بمجردها لا يوجب القطع بارادتها وانما يوجب الظن بها ولا نسلم ان حمل الخطاب
عليه اغراء بالجهل اذ الظن عند العقلاء كالشك لا استناد اليه الا حيث يقوم دليل على اعتباره ومن قال
بان الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ عند فوات القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا نعم
اراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظاهر كما ذكرنا صح لا يتجه عليه ما اورده بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل
بهذا المعنى مما لم يقل به احد وانه لا ريب في ان الظاهر من اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة
وذلك لان كلام المجيب على اوله يرجع الى ان الظاهر دون الظنية ثم يجد ذلك على ظاهره

في النسخ

النسخ بالفتح لغة للازالة الذي نسخت الشمس الظل اذا ازالته وللنقل ومنه التناسخ في الابدان و
التناسخ في المواريث قيل ومنه ايضا نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وما فيه ضرب من التوسع اذ لا نقل هناك
حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر اقوال والبحث فيه موكول الى علم اللغة
واما في عرف الشرع او المتشرعة فقد ذكروا له حدودا عدة لا يسلم جلها او كلها من وصمة الخلل فقال الفخر

الرازي

الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقال المعتزلة هو اللفظ
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص
الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واورد على الجميع اولا بان كلا من اللفظ والنص
والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل
عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على اخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في ان تحديده بكل من المعنيين يستدعي
تحديده بالمعنى الاخر ولهذا لم يحتج الى الجمع بينهما وثانيا ببعض اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك
الحدود مع انه خارج عن المحدود ودفعه ما يقرب من ان المراد الرافع بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه
واضح وثالثا بخروج النسخ بفعله ص فان النسخ لا يختص بالقول ودفعها امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل
الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما يراه الاشاعرة فيتناول نسخ الحكم بالفعل او بحملها ورابعا بخروج
مثل الاخبار بخروج وقت ما يجب استمراره فيه كدخول الليل في الصوم لمن لم يعلم به فان ظاهرهم عدم دوام
وجوب الامساك وبقائه وكذا الكلام مع سائر الاخبار على الشهادات التي ينضاف الى المقام وخامسا بدخول
الاحكام الواقعة لاصل الاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت بعدم ورود دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخا
كما سنقف عليه ودفعها امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي وسيجيء
الكلام فيه ان شاء الله وسادسا بمثل قوله لا تفعل بعد قوله افعل كذا الى ان اقول لك لا تفعل وما قول لك
لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية بخلاف جملة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان
مدلول النسخ الانتفاء لا ظهوره لا انتفاء وان كان ثبوته لا يظهر في لفظ الابعد ظهوره وقالوا ان القيدين الاخران
من الحد الثاني مستدرك ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان
ثابتا واما الثاني فلانه لولاه لم يتغير الحكم الاول وكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وكذا القيد الاخير
من الحد الثالث لما مر مع انه يتناول لمثل ما لو قال المجيب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيل المرة
تدل على انتفاء مثل الحكم الثابت وهو وجوب الحج بحجج القيود المعتبرة قلنا بل يرد عليه النقض بكل تخصيص

متأخر ولا يختص بالفرض المذكور دعوى فخر الحاجب بأن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فاسد بعد الشرعي
غير رفع المباح الثابت بحكم الأصل فإن دعوى ليس بنسخ وإلا لكان ثبوت كل حكم ما عدا الإباحة نسخاً وليس
كذلك وكذا الحال في رفع سائر الأحكام العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة وعدم المكلف بين
وضرورة المباح المشتبه بالحرام وكالتخيير بين المقدمات البدلية إلى غير ذلك من أحكامها الظاهرية وأما
الواقعية منها فإنها غير قابلة للنسخ وتخصيص بعضهم كالعضدي لذلك برفع الإباحة الأصلية مبني
على التمثيل بالغالب وبقوله بدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون فإن الحكم هناك
إنما يرتفع بطل بأن تلك الأحوال بحكم العقل وأما قوله رفع القلم عن ثلثة فبيان لكونها أنفسها مؤكد
لما دل عليه العقل عند وروده الخطاب السابق وبقيد المتأخر عما لو اتصل بما أخر الرافع كقوله صم إلى آخر
الشهر وجعله العضدي توضيحاً لأن دلالة الكلام بالتمام فلا يثبت بأول الكلام حتى يرتفع بآخره
ويرد على طرده أولاً بما مر في الإيراد الرابع والسادس وثانياً بالمخصص والمقيد المتأخرين فإنهما
دليلان شرعيان يرتفعان الحكم الشرعي عن بعض موارده وثالثاً بالدليل المعارض الأقوى إذا وجد
بالمجتهد بعد أن أفتى بمقتضى الأضعف ورابعاً بما دل على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن
موضوع معين بعد طريان وصف عليه إذا ورد متأخراً عنه كارتفاع نجاسة العصير بعد ذهاب
ثلثيه بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة النجس بعد الاستحالة أو المتنجس بعد الغسل المعهود
بما دل عليه من النص إذا كان وروده متأخراً إلى غير ذلك مما لا حصر له لا يقال إنما يرتفع الحكم هناك
بالسبب الطارئ لا بالخطاب اللاحق فإنه إنما يكشف عنه لأنا نقول سببية الطارئ إنما هو
بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة إنما يكون به وخامساً بأن يقيد الحكم
الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به لا بما دل عليه اللفظ فإن المتبادر منه ما من شأنه أن يكون
مأخوذاً من الشارع سواء استقل بإثباته العقل أو لا كما مر في صدر الكتاب في تعريف الفقه ولم يتناول
فيمنع عدم ورود خطاب لفظي بالإباحة الأصلية كيف لا وهو مفاد قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا ما
آتيها وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما ورد من أنه لا تكليف إلا بعد البيان إلى غير ذلك

ويمكن

ويمكن التفصي عما أوردناه في الإيراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني والثالث بأن المراد بالحكم
الشرعي هو الحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد إنما هو حكم ظاهري أما في الأولى
فلأن الاجتهاد إنما يكون رافعاً بالقياس إلى الظاهر وأما بالقياس إلى الواقع فإنما هو بيان لوجود الواقع
وأما في الثاني فظ وأما في الثالث فلأن الحكم الأول وإن كان ظاهره الإطلاق إلا أنه إن كان واقعياً
فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وإنما يتغير المجتهد به ومن هذا الجواب يندفع الإشكالات التي أوردناها
على الحدود السابقة أيضاً لكن يشكل على تقديره بخروج النسخ باعتبار الارتفاع وعما أوردناه في
السادس بأن قيد الحيثية في الدليل الشرعي معتبر وظاهر أن قوله لا تفعل إنما يرفع من حيث كونه قوله لا
تفعل لا من حيث كونه دليلاً شرعياً وإن كان في نفسه دليلاً شرعياً لكن يبقى الإشكال بما إذا جعل الغاية
نفس الدليل الشرعي كما إذا قال صم إلى أن نقف على دليل شرعي يقتضي عدم وجوبه وتوقف عليه ويمكن
دفعه بالتزام كونه نسخاً إذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل كما نبه الأشاعرة بما إليه أشار إليه
وعن الرابع بأن الظاهر أن سببية الدليل المستقل لم يتحقق بسبوقه وظاهر أن الرفع هناك لا يستند إليه
على الاستقلال بل بضميمة طريان المورد وعن الخامس بأن الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول
للحكم الفعلي كذلك قد يطلق على ما يقابله وهو المراد به هنا بقرينة بيانه بورود الخطاب اللفظي
بمقتضاه لا يخرج عن كونه عقلياً بثبوت حكم العقل به فيكون ذلك تأكيداً له كالخطاب الدال على ارتفاع
التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المقدمة وغيره مما حققنا أن حكم الحاجب
الظاهر الحد [illegible] ما أوردها في المقام وقد اختار العلامة [illegible] وزاد عليه قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً
واحترز به عما لو نهي عن أمر بعد الإطلاق بعد الإتيان به مرة فإن مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يعد
نسخاً وضعفه [illegible] الأمر إن كان للدوام كان النهي وإنما لم يكن نسخاً لكانا لو صرح بالدوام
فلا وجه لإخراجه [illegible] المذكور لا ينافي على حجره وإن لم يكن للدوام كان الحكم يرتفع بنفس
الامتثال فلا يكون الرفع بالنهي حتى يحتاج إلى إخراجه وجعله الفاضل المعاصر احترازاً عن الحكم المحدود
إلى وقت الوارد بصيغة الأمر بناء على عدم إفادته للتكرار فيبقى إثبات الحكم بعنوان الإطلاق القابل

للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك هذا لفظه وفيه نظر لان التحديد بالوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتراخي وان تاخر فيخرج بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب فضعفه ظاهر وقد مر التنبيه عليه في بحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقاؤه في الواقع ففيه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم بل عما يرفع الحكم المحقق وما توهم من ان الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء الممتنع في حقه تعالى فليس بشيء لان البداء انما يلزم اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة عن دفعه عن مورده في زمان ثبت بقاؤه قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستند الى الارادة المقتضية له كذلك دفعه ايضا واقعي مستند الى دفع تلك الارادة فان رفع السبب رفع للمسبب كما ان ايجاده ايجاد له نعم انما نجعله عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى زمان ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البداء اذا قلنا بان التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية او عدمها ولو قلنا بانه عبارة عن امور جعلية لا يستلزم الارادة الحقيقية لم يلزم عليه بداء ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب مما يراد منه اخراجها عن كونها كتابا او قرانا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتابا او قرانا حكم وضعي ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو لغة التاخير وحمله لا يبقى معه الذكر فرقا الزمخشري بينه وبين النسخ ان النسخ اذهاب الحكم لا الى بدل فهو كالانساء اذهاب لا الى بدل فهو لا بدل منه ثم قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها لان ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين

اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع الحكم الشرعي او بيان لانتهاء امده وعليه كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولتحرير محل البحث فنقول لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم وقوع امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني ظهور انه ضد من احد الاحكام الاخر بالنسبة الى ما يحقق في حقه شرائط التكليف لكن يتوقف الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان الخلو من الجميع ايضا ضد وانما يتصور النزاع في مقامين الاول ان ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى

طوبان الضد من المقارنات ومن لوازم الموضوع وهذا النزاع على ما نبه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض تنتفي بعد وجودها فيكون نفيها لها نظرا بان الضد اولا تبقى فيكون نفيها لها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا يرتفع الا بالرافع وان كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية وكاشفا عنها على الوجهين فالنزاع فيه لفظي وتوهم العضدي ان نزاعهم في المقام لفظي ووجهه بان القول بان النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم يحتمل وجوها ثلاثة اثنان فاسدان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلا من الحكم والمتعلق قديم فلا يتصور رفع شيء منهما فهذا فاسد لان انتفاء الحكم على ما اتفقوا عليه يستلزم رفعه وان ارادوا ان المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به فهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بامتناع النسخ قبل حضوره لانهم يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان لامد الحكم بحسب الحكم الواقعي ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر الاقسام لجواز ان يراد بالارتفاع عدم الحاجز الى طرو الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجز اليه او نختار القسم الثاني ونقول انما ارادوا ان المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المتعلق به بحسب الظاهر فاذا الرفع عند النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع ولو بالنسبة الى التكليف الصوري مع انه وحده لا اشكال عليهم لا يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره اخيرا من ان مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فبعيد بل التحقيق انهم ارادوا انه رافع بحسب الواقع كما يتضح عند ادلتهم اذا عرفت هذا فالحق ان تحقيق المسألة مبني على تحقيق التكليف فان قلنا بانه يرجع التكليف الى الارادة الحقيقية تعين ان يكون النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ وتعين الانقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا حقيقيا للحكم الثابت في زمن النسخ والا لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يتوجه بان النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبله في زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كلاهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجده بارادته المستندة

الى اختيار مكلف يصح ان يقع انه يرتفع وينتفي بعدم ارادته المستندة الى اختياره اذ ليس موجبا في شئ
منها الا ان القائل بالرفع لم يرد به مثل ذلك فانا لو فسرنا بهذا المعنى متفق عليه كل ذي غاية ولا اختصاص له
بالنسخ وان جعلناه عبارة عن تجرد المبادي عليه المكلف في الحالف كالنائم او جعل الفعل في خفض
بحيث يستحق عليه الثواب والعقاب فالحق انه يصح ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بهذا المعنى
الرفع وبينا المنافيه بيان احتج الاولون بانه قد ثبت تعلق الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا
لامتنع وجوده لامتناع تخلف المنافي بل بغيره وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه ان اريد بالناسخ
مجرد ما يكشف عن انقضاء المدة رجع الى القول الثاني وان اريد به الضد الوجودي او رفع ما ثبت
في الزمن المتاخر فعدم استناد الارتفاع الى نفس الحكم لا يعين ان يكون ارتفاعه لذلك لجواز ان يرتفع
لانقضاء امده او لعدم ارادة المكلف بقائه بناء على ان الباقي يحتاج الى المؤثر في بقائه احتج الاخرون
بوجوه انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا بطريان الضد وهو باطل
لان اشتغال الضد الباقي بالطاري ليس باولى من اشتغال الضد الطاري بالباقي فان قيل يجوز ان
يكون الطاري اقوى اما لانه حال الحدوث مرتفع السبب فهو يجلبه بخلاف الباقي فانه منقطع عن
السبب او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد واجيب عن الاول بان الباقي ايضا متعلق
بالسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة فعله الحاجة هي الامكان
دون الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي تعدد الامتثال وهو ممنوع ولو نزل التساوي لعلل انه يجوز ان
يشتمل الطاري على افراد متعددة وهذه ولا يشتمل عليه الباقي فرجح حصل الجواز ان يكون الطاري
اشد من الباقي بالنسبة الى ترتيبه لم يندفع بالجواز المذكور وربما اعترض بعضهم بالجواز المذكور بان
الطاري اما ان يقتضي الباقي حال وجوده او حال العدم وكلاهما باطل اما الاول فللزوم اجتماع
الضدين واما الثاني فلان المعدوم لا يؤثر ولا الامتنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم وضعفه ظ
لان المختار انه يقتضي عدم الباقي في حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين اذ حال وجوده حال العدم الآخر
ضرورة ان العلة والمعلول متقاربان في الزمان وان تباينا في الرتبة ان الحكم الله خطا

وخطابه

وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه واجيب بان خطابه تعالى حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد
يجاب بان خطابه قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه ويرده ان خطابه ما لم يتعلق تعلقه الا متعلقا فحدث
احدهما يستلزم حدوث الاخر انه يجب اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه او لا فالاول يستلزم
النسخ ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني يستلزم الحكم بذاته لا يطول بالى الضد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان
يكون فيه علم الانقطاع بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه لا ريب في امكان النسخ وتوهم
منعه في خصوص القران وفي خاتمة الشرايع وقع الاول والاصفهاني في الاخير بن حنيفة وشبههم واهية لا
تليق بالذكر والضرورة تنادي بخلافه فلنتعرض عن شرح طرد وهي امور ان يكون الناسخ والمنسوخ
ثابتين بالخطاب الشرعي فقط فلو كانا او كان احدهما ثابتا بالخطاب العقلي لم نسخا وان عاضده خطاب شرعي
والا لكان جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث رفعها الحكم الاباحة الاصلية ولكان طريان جميع الموانع
العقلية نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها ولو بخطاب شرعي وان كان ما عنه تلك الموانع
ثابتة بخطاب الشرع ايضا نعم لو ثبت الاباحة او الاغنية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان رفعها نسخا
والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع بالحسن عند عدم قيام الدليل على خلافه انما طريق العدم
ان الاول يدل على الحكم الواقعي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل على الحكم الظاهري
وقد دل عليه العقل ايضا وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع لا اصل وان عاضده
في افادة ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة وايقاع ثم رفع بخطاب اخر فانه
يعد نسخا وكذا الكلام في وجوب التجنب عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند
العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل العلم وعدم وجوب الاجتناب عنها
لم يكن نسخا نعم اذا دل الخطاب على وجوب تحصيل العلم وايقاع ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا واما رفع
وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالظاهر انه لا يعد نسخا فان كانت المقدمة شرعية واما رفع
وجوبها مع بقاء وجوبه فهو يعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما
سنبينه انشاء الله تعالى ان يكون حكم المنسوخ مستمرا او لو في الجملة بمعنى ان يكون عموما او اطلاقا او مشتملا

لو من النسخ ايضاً وان كان منقطعاً بعده فلحوقاله الى الليل لم يكن انقطاعه عند الليل نسخاً نعم لو دفعه
قبل الليل كان نسخاً فقد اطلق العلامة اشتراط الاستمرار ينبغي ان تنزيله على ما ذكرناه و ان قيل ان رفع
الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تعاقبنا لم يكن نسخاً نعم لو نسخ التكليف بغير الارادة امكن فرضه بغير في
المقارن على بعد لكن يبقى الكلام في التسمية وربما امكن فرضه على النفسير الاخير ايضاً فيما اذا كان الفعل
المكلف به مستمراً حال الخطاب فاتى به ثم فاذن الناسخ كما لو قال تصدق ثواني كل يوم بدرهم فتصدق
به من حينه فقال نسخ عنكم ولو قيل انا اخر تخلل العمل استقام عكس الشرط لكن يفسد طرده عند من اجاز
النسخ قبل حضور وقت العمل ولا تشترط وروده الناسخ عند اتمام زمن المنسوخ بل يصح ان يتقدم عليه
فلو قال لا تفعلوا كذا ابداً ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخاً وهل يجب تاخر الناسخ بالبيان
التفصيلي والاجمالي او يكفي تاخره بيانه التفصيلي وان قارن بيانه الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى
الى الاول لعلى ما حكي عنه في ام وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا
على هذا الفعل الى ان انسخ عنكم فانه على الثاني نسخ بخلاف على الاول والمختار عندي هو الثاني
للاتفاق على ان شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء مع انهم قد اخبروا قومهم بمجيئه وبنسخ دينه
سائر الاديان كما يدل عليه قوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ولم يقدح ذلك الاجمال
في كونه نسخاً و ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنه كالايمان
او جهة قبحه كالكفر امتنع طرو النسخ لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان تبت السورة لا
تكتب على هذه صفته نسخ علم فان قلنا بعدم استقلال العقل بجهتها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله
به امكن دفعه بان الوارد انما دل على نفي المؤاخذة من حيث التفصيل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت
الاستحقاق بهذا على ما اندوا به بهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه وقبحه واما على ما
نراه من انه تابع لجهات التكليف وانه لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تبديل هذا الشرط باشتراط
كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين امتنع النسخ ولا اشكال في ذلك
لا ريب في جواز النسخ و وقوعه بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع العصيان كما في الواجب

التعيين

التعيين العيني وبدونه كما في الواجب المخير اذا انتفى واحد فرديه او افراده او كان التكليف مشروطاً بالنسخ
فالنهي بوا بين لشرطه كوجوب تقديم صدقات بين يدي نجوى الرسول المشروطة بارادة النجوى اذا تركوها لمال
تحلفه مما بعد وقت العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن تمكن
المكلف من ايقاع الفعل فيه على وجهه فدخل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن تمكن من ايقاعه فيه على وجهه
وخرج النسخ الواجب المشروط في اثناء العمل فانه من باب النسخ قبل العمل واما الموسع فالعبرة فيه بالحد الاخير
من دخول الفعل او انقضاء الوقت اما الثاني فظاهر واما الفعل في بعض الازمنة فيقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدل الاول والخلاف
فيكون النسخ بعد انقضائه وشمل ما لو خيره بين اجزاء الوقت و افراده سواء اتحد الفعل او تعدد واختلفوا
في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال صم يوم الخميس وقال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهب
الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون واحتج المانعون بوجهين انه لو جاز ذلك لزم
البداء لاستلزامه التغير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة فهو ممتنع في حقه تعالى ان الفعل ان كان
مشتملاً على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به فان قيل يجوز ان يكون الناسخ متعلقاً بمثل ما
تعلق به المنسوخ دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقياً فلا نسخ والا عاد الاشكال او نقول ان امكن الجمع
بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بما لا يطاق لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه قوله تعالى يمحو
الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يتناول محل النزاع ايضاً ويمكن دفعه بانه على الحمل على المشيئة ونحن نمنع حصولها
في المقام لما دللنا عليه من استلزامه البداء وهو محال في حقه تعالى فيختص بما عدا بين الحوادث ولا يستلزم الكذب لان
الامور المثبتة في اللوح اما امر واخبار فتكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما تقييداً صريحاً او مفهوماً من
فحوى الاصطلاح الذي يطلع عليه اهل ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع وانما يلزم الكذب
لو كانت اخبارات بتية واما اعتبار عن اقتضاءات جلية متعلقة بامور مستقبلة تظهر في القوى العالية المدبرة
لما تحتها باذن بارئها فينكشف ذلك الامور عليها او على عباده المشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة
على الالواح ثم يحجزها عن مقتضاها لكونها علالات ناقصة او لكونها مبادي لاقتضاء الاحتفاظ قضاء انقضاءات
الخفية تظهر فيها عند قربه عن الوقوع فيظهر فيها خلاف ما ظهر فيها اولاً وعلى هذا فلا اشكال ايضاً

ان ابراهيم امر بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى انى ارى فى المنام انى اذبحك وقوله يا ابت افعل
ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله جل ذكره وفديناه بذبح عظيم
اذ لو كان قد ذبح لما احتيج اليه واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه لاستحالة وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه بوجوه
انه لم يأت فى المنام بفعل الذبح بل بمقدماته واطلاقه على مثل ذلك امر شايع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت
فان التصديق المتعدى بنفسه ظاهر فى جعل الشىء صادقا مطابقا للواقع فتصديق الرؤيا انما يتحقق اذا كان
الصادر عنه فى المنام نفس المقدمات التى اتى بها فى اليقظة دون الذبح فلا يلزم النسخ قبل العمل واما عد ذلك
بلاء فمن حيث هو طمن لو طين النفس على الذبح على تقدير الامر به من حيث قضاء الظاهر بورود الامر بالشىء بعد
الامر بمقدماته واما الفدا فيجوز ان يكون عما قضى الظاهر لوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يتوهم
من ان ذلك يوجب الظن الكاذب والاجتهاد على الانبياء وانهما باطلان فباطل اذ لا نم لزومهما اما الاول فلانه
يكفى فى ترتب الامرين من الابتلاء والفدا مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على انا لا نم امتناع الظن الكاذب
على الانبياء نعم اذ لا دليل عليه واما الثانى فواضح مما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح
مجازا فيبقى التصديق على ظاهر معناه كذلك يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذى هو فى معنى تصديق الكل
فى الدلالة على التسليم والانقياد من العزم على الفعل والاتيان بمقدماته المقربة فيبقى قوله انى اذبحك على ظاهره
قلنا يكفى فى نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرنا فلا يتم له الاستدلال به … يجوز ان يكون امره
تعالى اياه بذبح ولده مشروطا بامكان حصوله منه وحيث خفى عليه ذلك وجعل نفسه بحيث لو تمكن لاتى به
عليه الاقدام عليه فاقدم وبعد ان اشرف على الفعل عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواقعى
واما حديث البلاء والفدا فعلى هذا ظاهر … انه لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظى وانما راى فى منامه انه
متشاغل به كما يدل عليه قوله انى اذبحك فعلم انه كان مامورا بان ياتى فى الخارج بما يرى نفسه متشاغلا به فى
المنام كما يدل عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا التكليف مما لا يستقل به العقل على الظن فلا بد ان يكون
قد استفاده من خطاب لفظى او شبهه متناول بعمومه او اطلاقه لما لو اتفق فوجب عليه الاقدام على الفعل
بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف على ما يوجب التخصيص او التقييد ثم لما عثر عليه عند الاشراف او التوطين

عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء والاحتياج الى الفدا فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف
مخصصا للعموم او مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف فى الواقع … انه
امر بالذبح وانى به لكن الله تعالى وصل ما قطع كما ورد فى بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير
واضح واما الفدا فيجوز ان يكون بدلا عما تقتضى العادة بوقوعه بعد الذبح من ذهوق الروح وانقطاع
الحيوة واما ما ذكره بعض المعاصرين فى دفع هذا الوجه من ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق
الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر فضعيف لان المفهوم من الذبح لغة فى المقام ليس الا فرى الاوداج و
ذهوق الروح من لوازمه العادية المترتبة عليه وليس معتبرا فى التكليف … ما ورد فى بعض الاخبار
المستفيضة من ان الامة كلفوا ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبى صلى الله عليه يراجع الى ان عادت خمسا … حتى
بالطعن فى تلك الاخبار حيث انها تتضمن على الانبياء بالاقدام على المراجعة فى اوامر الطاعة وضعفه
لان ذلك من باب الشفاعة تشفعه منه على الامة ولا حزازة فيه اصلا لا يقال شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقته
عليهم فلو كان هناك حكمة تقتضى الشفقة بالتخفيف لكان اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة الا انه
وقوعه منه لانا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضرورى والحل ان الحكمة قد تقتضى
وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلهما مع ان ذلك كله فى الحقيقة راجع اليه فان قيل
لعله صلى الله عليه لم يكن مامورا بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم ايضا غير مامورين بها لانقطاعه قبل
التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظاهر من كلامه صلى الله عليه انه فى الحكم والتبليغ انما هو شرط لفعلية التكليف فى
الاشكال متجه على مطلق التكليف والاشكال متجه على مطلق التكليف بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل
امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبى صلى الله عليه وبعدها انكشف انتفاء الشرط فارتفع التكليف قلت
المفهوم من ورود الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لا ان المراجعة كشفت عن ارتفاعه واحتج
انه يحسن من المولى ان يامر عبده بخياطة ثوب بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع واجيب
بان جواز ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البدا منه وهو ممتنع فى حق الشارع فيمتنع … بان الجواز اليه ولو
جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بدا لجهل المنع من حسنه لان هذه الدعوى فى رتبة المدعى

ان التكليف قد يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيشترط المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرفعه حيث لا يشتمل
عليها وان اشتمل الفعل على المصلحة في الوقتين فالاظهر انه يبقى كما يحسن الامر لمصالح ناشئة عن المامور به كذلك
يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك المصالح قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيامر وينسخ قبل الفعل لحصول
المقصود واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا فرض حسنه في الوقتين لزم حسن التكليف في
الوقتين بالضرورة وفيه نظر لما حققناه في مباحث الادلة العقلية هذا ملخص كلمات القوم وتنقيح المقام انا
لهادي المحققين انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي كما نص عليه العضدي وشارحه ما لو
نسخ رفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا ينهض حجة المانع على منعه
لكن تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتاخرين فغير نسبة التجوز المتاخر
وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق فان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المكلف
باثباته في الظاهر للابتلاء والاختبار بخلاف الصورتين المذكورتين فان الحكم الثابت فيهما في الظاهر مما لم يتعلق قصد المكلف
باثباته وانما وقع منه اما لمجرد عدم الداعي الى التعجيل بالبيان او لوجود ما يقتضي التاخير مما ذكر وان تم
ان حد ... المذكور مما لا يساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ رفع الحكم الواقعي فان جعلنا التكليف
عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع
ايضا وكذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحجة المجوزين لا تنهض باثبات جوازه مثله
وان جعلنا التكليف عبارة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر او جعلناه عبارة عن الارادة المجردة ولا
المسطور في لوح المحفوظ فالاثبات بجوازه بعد قبل وقت العمل مما لا ينبغي ان يتامل فيه ولا يساعد على منعه
حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة للعقل على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى بالاصطلاح
في نظره اذ ان تقتضيه المصلحة بعدم قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابراهيم وليستقيم الدلالات لا الاجزاء
علي ما وجهناها عليه ثم ان السيد العميد اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت العمل
مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع
الامر حال الفعل فان الاول ما ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب

اذ الغرض

اذ الغرض انتفاء التكليف حال الفعل اقول ما عزاه الى الاشاعرة من الامرين المذكورين عام اتفق لبعض
في كلامهم وقد نقل العضدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد نزاعهم في التكليف حال
الفعل نعم ذكر شيخ الاشاعرة ان لا قدرة على الفعل الا حال وقوعه ولعل ذلك اوهم مصيرهم الى ان لا
تكليف قبل الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسألة الثانية لكن اصحاب الوجوه بالقول بجواز
التكليف بالمحال وهو المناسب لمصيرهم الى نفي افعال العباد واضطرارهم ثم لو سلم النقل المذكور يمكن دفع
الاشكال الاول بان ثابت حصول الحكم عند الفعل ... والنسخ انما يكون باعتبار ... والثاني
بان الاخبار المذكور مقيد بما اذا لم يطرأ الناسخ ولا يقدح عدم التصريح به لانه مفهوم ضمنا
اختلفوا في النسخ لا الى بدل فذهب الاكثرون الى الجواز وهو الحق وذهب بعض الى المنع وتحرير محل
النزاع فنقول لا ريب في ان النسخ كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم لغوية على
امتناع خلو الواقعة عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه في المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل
الشرعي اعني الحكم الذي دل عليه بيان شرعي وان كان بالاخر فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ وذلك
حيث يقع بلفظ النسخ وشبهه فانا لا بالاخرة انما نثبت حكم الفعل لا ببيان الشرع والعضدي خص
البدل بالبدل التكليفي ولم اقف على ماخذه وكان نظره الى ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما فيتعين
ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظاهر مما مر او ان اطلاق البدل ينصرف الى البدل التكليفي في مثل
المقام وهو ايضا بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او تلاوة او في
نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعضدي خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المدعي
بالجواز هنا عدم ما يعين عدمه ولو من الشرع وبعدم الجواز وجوده وما يقتضي ذلك فقول العضدي
في بعض مناقشاته في الاحتجاج بالاية بانها انما تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز اذ لا سبيل الى
الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ اذ المفروض هنا وقلنا على الجواز عدم ما يقتضي المنع لما ستبينه
من ضعف ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح للمنع سواه واحتج المجوزون بوقوعه في الشرع وقد وقع النسخ
تقديم صدقة بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل كما هو الظاهر وبعض الاحكام والاصل و

بعد ذلك فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية اقامة
الصلوة وايتاء الزكوة عنه لثبوتهما قبل النسخ ايضا بل المقصود مزيد تاكيد فعلهما كما يظهر بالنظر
الى ما يقع من نظايره في المخاطبات العرفية احتج الخصم بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها واجيب بوجوه ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا نسخ حكمها فلا دلالة فيه على
الجواز بالبدل الثاني وما يقال من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدهم المعروف
فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة فمدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك
لجواز ان يكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل
المنع لامكان دعوى اشتراكه بينه وبين نسخ اللفظ ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت
النسخ فان المصالح في الافعال مما يجوز ان تختلف باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاتيان ببدل
وجودي واعترض عليه اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه ان هذا الاصل ماخوذ من كلام الفلاسفة
وقد نص بعض المتكلمين على انه مما التباس عليه وجداني ولم يقم عليه برهان فيمكن القدح فيه بالمنع
لو سلم فلا اخفاء في انه انما ثبت الحكم المذكور اذا اريد ان العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز
ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم ونحو
ذلك فيصح دخول العدم المبحوث عنه في الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبار
وثانيا ان العدم لا يوصف بكونه ماتيا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحقيقه ان العدم اذ لا يتعلق
به الايجاد والتاثير لان متعلقهما الحوادث وان العدم نفي صرف فالاتيان والتاثير انما يتعلقان
بالامور الوجودية وفيه ان الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار كونه مسبوقا بالوجود
وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان به او التاثير فيه تقريره وتثبيته في حق
المكلفين ولو برفع نقيضه وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة في الكلام ح
لان كل احد يعلم ان كل رفع شيء يقتضي تحقق نقيضه وفيه ان المقصود بثبوت نقيضه باحد الوصفين
لا مطلقا ورابعا بانه ذيل الاتيان بعد رفع الحكم لان معنى النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي الجواز اخص

فمغايره

فمغايرة مغايرة العام للخاص ان الانتقال على تقدير تسليم دلالتها انما يفيد الخصوص بالمورد
الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل وكل الخصم ان انما تم ما قلنا بجواز تاخير البيان عن الحاجة وهو بمعزل
عن التحقيق اما اولا فلانها بيان اجمالي من الشارع وهو يغنيه عن الفا ويمكن ان يجاب ايضا بانها
ظاهرة في الاستقبال والمقصود اعم من ذلك ونفي الخاص لا يقتضي نفي العام لا ريب في جواز
النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل وفاقا للمحققين وخالف في ذلك قوم لنا
انتفاء المانع وجواز تضمنه المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعين الصوم وكان
ان التعيين اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق وصوم نسخ حبس الزانية بالجلد ومعه الحد
من الحبس احتجوا بوجوه ان النقل الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز والجواب اما اولا فبالنقض
بالاحكام الواقعة لاصل الاباحة فانها نقل الى الاشق واما ثانيا فبالمنع لجواز ان تكون المصلحة في الاشق
قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف او المثل وهو المساوي والجواب
ان المراد بالخير هو الاكثر ثوابا او ما تم مصلحة فيه مع الاشق قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر وقوله جل شانه يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الاثقل بالنسبة الى الاكثر
يجوز ان يكون يسيرا في نفسه او المراد اليسر في المال وان كان عسيرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح
في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف في الحساب لكن الجواب عنهما ايضا بان المراد اليسر والتخفيف
بالنسبة الى ما كلف به الامم السالفة وبانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن
الجواب ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها الكل فيحمل على ما يجوز
نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة لانهما دليلان قطعيان في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتناقض
او طرحهما العدم الموجب وطرح احدهما العدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية الدلالة فلا اشكال وان كانت
ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار والا وجب التوقف او تعين الحمل
على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد تقدم وخالف الشافعي في الثاني واحتج بقوله تعالى
نات بخير منها او مثلها فانه يقتضي اسناد الاتيان بالناسخ اليه والسنة ليست منه وحصره بالخير او المساواة

وما يكون غير القران لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه ويقول بعض ان ليس للنبي ان يقول تبديله من تلقاء نفسه فانه ينفي كون النبي ناسخا للقران لان النسخ تبديل والجواب

اما عن الاول فبانه كان الحمل على نسخ اللفظ فخرج عن محل البحث لو سلم ان المراد نسخ الحكم ايضا فانا نقول

فلا نسلم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال جل شانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولا نسلم

الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية اللفظ الدال عليه او مساواته

حتى يمنع ذلك بالنسبة الى غير القران واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ بيانا كيف وقد اشتمل

على بيان المراد بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض اما التبليغ و ليجاز الظهور دان جميع ما نزل لا يحتاج

الى البيان واما عن الثالث فبانه فخصص نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل

بالوحي بل ربما كان الظاهر اثباته مع ان الظاهر منه تبديل اللفظ ولا كلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزما

للتبديل والجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ او المعنى او بهما

بالكتاب او بالسنة المتواترة نسخ الخبر الواحد على تقدير حجيته او باحدهما او المتسند هما لو فرض عن الجمع

بين الدليلين واختلفوا في جواز نسخهما بالخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار المنع وفاقا للمحققين بل

انه متفق عليه عند اصحابنا ولا خلاف في ذلك الا شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار الاحاد لا

يساعد على حجيتها في المقام لان المستند على الاول ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان

كان ظاهر الايات والاخبار فظاهر ان دلالتها على حجيتها من باب العموم او الاطلاق وهو مع معارضته لظاهر

الدليلين وعمومات ما دل على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا ينبغي لنا التعويل عليه وان

كان ما تحقق في محله من انسداد باب العلم وبقاء التكليف في الاحكام فلا خفاء في ان هذا الطريق انما

يقتضي التعويل على الطرق التي هي مظنونة الحجية لا غير فانا كما نعلم علما اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها

من طرق مخصوصة قد جعلها الشارع لنا طريقا اليها بحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة

لانسداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها بالطرق المظنونة ومن المظنون ان اخبار الاحاد المتضمنة لنسخ الكتاب

او السنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا

بظهر

بظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان معظم الاكثر منا الى جواز تخصيصهما بالخبر الواحد مع امارات اخر يعتضد

بذلك مما يورث الظن بكونه من الطرق واحتج من قال بالجواز بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان والخبر

الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظن وفيه نظر اما اولا فبالنقض بجواز تخصيصهما بالخبر الواحد وقد اجاز

منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم انهما قطعيان من حيث السند او من

حيث الدلالة والخبر الواحد ظني فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان

باعتبار دلالتهما على استمرار الحكم ايضا فممنوع بل دلالتهما عليه ظنية اذ المرجح فيها يكون كلية و الا لامتنع نسخه

بمثله ايضا فيكونان دليلين ظنيين كخبر الواحد فيكافئان ويمكن ان يقال ايضا كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان

باعتبار المتن كذلك خبر الواحد ظني باعتبار دلالته كما ان خبر الواحد ظني باعتباره كذلك الكتاب و

الخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يتجه حيث يحمل الخبر المتيقن والحجة لا ان

يتمسك في التعميم بعدم القائل باحتجاج المجوز من وجوه   انه لو امتنع نسخهما بالخبر الواحد لامتنع تخصيصهما

به ايضا والتالي باطل كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان

فهما متشاركان في حقيقة التخصيص وانما يفترقان في التسمية الاصطلاحية وظاهر انه بمجرد ذلك لا

الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال الدليلين ورفع له بخلاف التخصيص فانه بيان لم دفع

فلا يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان نسبا الى اللفظ كانا دفعا لما

ثبت فيه وابطالا له وان نسبا الى الواقع كانا دفعا للشمول لعدم ثبوتهما فالمراد الفرق فرض صحيح و تتمة الكلام

فيه تعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ وما مر في بحث التخصيص والاظهر الجواب بانهما مطلبين من انه الفارق

هو قيام الدليل على جواز التخصيص به دون النسخ   انه لو امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى

بيت المقدس كان ثابتا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ينادي بان القبلة قد حولت الى الكعبة

استداروا اليها ولم ينكر صلوات الله عليه وآله قولهم ولم نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية بما روي عنه

من انه نهى عن اكل كل ذي ناب ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله المروي عنه لا تنكح المرأة على عمتها

ولا على خالتها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد افادهم القطع نظرا الى انضمام القرائن

لما ابتدا به من كون المنادي انما نادى بمحضر منهم ممن علم دفن الاشهاد دوا المنادي به واقتصر عليهم فلو
كان كذبا لنادى عليه بخلافه كما تشهد به العادة وعن الثاني بالمنع من كونها لو دامت لتخايل تخصيص
لعموم الحاصل المستفاد من الاخبار او نقول بعض الاخبار لا اجمالا لان كما هو الظاهر فلا بد ان يطلق نفي المجزوم بالتشبيه
الى المستقبل وانما يكون النسخ لو ثبت الحكم بالاصل وقد مر ان ذلك ضعيف لا يعد نسخا وعن الثالث بان الامر انه
من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورودها او ايراد قبل العمل بعموم الاخبار ان منع الاخبار يقتضي
بان الصحابة كان يبعث الاحاد لتعليم الاحكام وهي تشتمل على الناسخ وغيره ولم ينقل الفرق بين ذلك فيلزم ان
يكون اخبارهم حجة في الاول كما انها حجة في الثاني والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما ثبت بالاحاد واما ما كان
الخبر فيه حجة فانها في الصدق وفي غيره ذلك ممنوع ودعوى عدم نقل الفرق فهي ممنوعة لو وجد اخبار
العرض على الكتاب فهي قاضية بالفرق مع انه مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم فهو
ساقطة في مثل هذا الحكم ممنوع لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف
بينهم انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا لان دلالته متوقفة على وفاته ص ولا نسخ بعده وضعفه ظ لان الاجماع
ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم كما هو المختار فهذا مما يمكن تحققه في حيوته فيصح ان
يكون ناسخا ومنسوخا وان كان عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم على وجه لا يعرف شخصه بينهم
فهذا ايضا مما يمكن فيه في زمانه حيث علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره وكذا الكلام على طريقة
النسخ واما على مذهب مخالفينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته تخالف المفاد وقضيته اكثرها عدم حجيته
في زمانه ص كاحتجاجهم بالاجماع على القطع بحجيته لا تعارضه في محل الحجة كاحتجاجهم بالايات والروايات لانها
مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او هو نفي التسمية لمحل الحجة بناء على المشهور العظيم في الخلاف
ومثله الاحتجاج بالضرورة بعضها الحجية كاحتجاجهم على حجيته باصالة العادة لاجتماع على
حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع كاشفا عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفا
بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه هذا وقد يتوهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ
التخيير الثابت قبلا الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظ لان تخييره ظاهري مبني على عدم قيام دليل

عنه

فصل

عنه فيتحقق التبيين فاذا انعقد الاجماع صار ذلك الدليل في نفي التخيير كما لو تخير المجتهد في الاخذ باحد
الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما فصل زيادة عبادة مستقلة على
العبادات ليست نسخا لانها لا ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها او استحبابها او اقتضاء عدمها فقد
عرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخا وان صح بعدم وجوبها لا ان عدم الوجوب ليس بحكم ولا فرق بين ان تكون
الزيادة في ضد الصلاة اثناء فيها اما الثاني موضع وثاني وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان
الزيادة فيها نسخ لكونها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيكون ناسخا لحكمها من تأكد وجوبها المستفاد عليها
وضعفه ظ لانه ان اريد بالوسطى صلوة بعينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اريد الصلاة الموصوفة
بها فثبوت الحكم فيها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف بها ورفعه بانتفاء الوصف لا يكون نسخا له
وانما هو من باب انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم مستقل في غير العبادات ومن
هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد التغريب على الجلد مائة في حد الزنا
لان الحكم السابق باق على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اتحد المتعلق بها القذف حد الزنا او اتحد
الاسم وهو كونه حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة
مع بقاء المزيد المامور به على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر فهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا
للحكم الوضعي لو نصه بعد اثباتها فصر بنقض الاستمرار وليست للحكم التكليفي لتعلقه بهيئة واحدة وان
اختلف حكمها كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو قال الصلوة قبل الزوال ركعتين ثم قال
صلوا اربعا فهو نسخ من حيث رفع حكم الكل فان ما وجب اولا غير ما وجب اخيرا لو تعدد الموصوف
فامتنع بعدها الوصف وليس نسخا من حيث رفع لعدم زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة
او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله رفع الحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستند
الى الاصل والصحة والفساد ان جعلا بمعنى الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية مع ظهور الحال في
الشرط واما نقصان العبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا ظ مما مر وليس نسخا للعبادة المبقاة
ولا لعدم البراءة بالاقتصار على ما عداها ونحوه لان ذلك كله حكم عقلي مترتب على ثبوت العبادة

ثم لو كانت شرطا لعبادة اخرى كان دفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا لها بهذا الاعتبار واما نقصان
عبادة مستقلة فان كانت جزءا وتعددت الهيئة فهو نسخ باعتبار رفع حكم الكل والا فهو نسخ للحكم الوضعي كما
عرفت في جانب الزيادة وان كانت شرطا فهو نسخ للاشتراط الثابت بالخطاب السابق وان كانت نفسها
الاشتراط عبادة فهو نسخ لها ايضا لكن يخرج عن الفرض لانها بهذا الاعتبار عبادة مستقلة وليس هنا ان النسخ
باعتبار النقصان او فساد ما كان صحيحا او صحة ما كان فاسدا لما عرفت وان تحرف الهيئة كما لو قال صلوا اربعا
عند الزوال مستقبلين ثم قال صلوا عنده اربعا بيت المقدس مستقبلين القبلة فهو نسخ للحكم التكليفي الا
فصل
يتحقق النسخ تارة بالتصريح كقوله نسخت عنكم كذا او بنحو [illegible] واذا [illegible] عنكم واخرى بالتبديل مرة
كما لو وضع حكما منافيا للحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما نهى عنه او نهى عما امر به او امر بالحركة ثم
ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما عقلا كما لو امر بالحج
ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق ويتوقف معرفة الناسخ في
غير القسم الاول على تعيين المتأخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو مقبول
هنا وان كان المنسوخ كتابا لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام تمام فيما لو كان الخبر
مستقلا فالدالة على اصل النسخ ولو لم يثبت تأخر احدهما وجب التوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع امكانه كما
لو كان احدهما تحريما والاخر تخييرا او احدهما ايجابا والاخر ندبا فيتمسك باصالة البراءة عن التعيين في
الوجوب والتحريم فالى الاحتياط مع امكانه كما لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والاخر استحبابه
ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم بناء على حجيته في اجزاء العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان
احدهما وجوبا والاخر تحريما فالتخيير في العمل باحدهما لتعينه في المحتمل [illegible] علم البطلان ولو كان
عدم ثبوت التأخر من جهة تعارض اخبارنا الواردة في تعيين المتأخر امكن البناء على التخيير مع فقد المرجح
عملا باطلاق ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيها اذا لم يعلم النسخ بالتصريح
او بالاجماع او بالعلم بالتأخر من انه يجب التوقف لا التخيير مدعيا ان هذا ليس من قبيل اخبار [illegible] اذ الاصل
التعارض بينهما غير واضح بل التحقيق ما عرفت تم المجلد الاول من كتاب فصول الاصول والحمد لله اولا واخرا

وباطنا

وباطنا وظاهرا تم بتسويد على يد الحقير الفقير كثير الذنب والتقصير محمد رضا ابن محمد جعفر عفي عنهما
الاصفهاني غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه في يوم الثلثا
سابع وعشرين من شهر محرم الحرام من شهور سنة ١٢٥٩
تسع وخمسين ومائتين بعد الالف
من الهجرة النبوية
المصطفوية
صلى الله
عليه